*Mohamed el-Sadiqi | محمد الصادقي

نقد تصوّر المتكلّمين والمشّائين للزمان عند فخر الدين الرازي

Fakhr al-Din al-Râzî's Critique of Peripatetics and the *Mutakallimun's* Conception of Time

ملخص: على الرغم من أن موضوع الزمان ينتمي إلى مبحث الطبيعيات في فلسفة أرسطو، فإنه اكتسب عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين في العصر الوسيط أهميةً فلسفيةً أكبر، لصلته بمبحث الإلهيات؛ إذ اعتمدته غالبية الفلاسفة دليلًا للبرهنة على قِدَم العالم، في حين أنكر المتكلمون وجوده من الأساس، حتى لا يصير عائقًا أمام استدلالهم على وجود الله. أما فخر الدين الرازي، فلم يرَ بُدًّا من الاعتراف بوجود الزمان، لكنه فكر في حقيقته بطريقة مغايرة لتلك التي تبنّاها المشّاؤون. وفي هذه الدراسة سنرى كيف جمع الرازي في تصوّره الزمان بين الاعتراف بوجوده والقول بحدوث العالم من جهة، وكيف جمع بين الشعور بالزمان والحركة، من دون أن يُرجِع وجوده إلى الحركة، كما فعل المشّاؤون من جهة أخرى.

كلمات مفتاحية: الزمان، الآن، فخر الدين الرازي، المشّاؤون.

Abstract: The majority of Muslim's philosophers including Ibn Sina and Al-Fârâbî supported the Aristotelian conception of time, and they also used it as an argument in their demonstration of the world's eternity. On the other hand, Muslim theologians (mutakallimūn) denied completely the existence of time, and affirmed the thesis of the world's beginning. Fakhr al-Din al-Râzî as a disciple of Ashʿarite school, who was influenced by Avicenna's Philosophy, criticized both, philosophical and theological conceptions of time. So he refused to deny the existence of time, and Aristotle's theory which defines time as a kind of number, or something dependent on change. In this study we will discuss how and why he refutes these two conceptions concerning the essence of time.

Keywords: Time, Now, Fakhr al-Din al-Râzî, Peripatetics.

* أستاذ الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

Professor of Islamic philosophy and Theology, Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Fes.

مقدمة

أحصى المفسّر والمتكلّم والفيلسوف فخر الدين الرازي (ت. 606هـ/ 1209م)، خمسة مذاهب فلسفية كانت متداولةً إلى عصره، في حقيقة الزمان[1]، أهمها مذهب أرسطو وغالبية المشّائين، ثم مذهب الأفلاطونية المحدثة، ثم مذهب أبي البركات البغدادي، ثم مذهب المتكلّمين. غير أن المذهبين الأول والأخير، استأثرا بالقسط الأكبر من السجال بشأن مفهوم الزمان؛ أي مذهب المُتكلّمين المنكرين أصلًا لوجود الزمان، ربما درءًا من جانبهم لما يمكن أن يلزم عن الإقرار بوجوده من القول بِقِدَم العالم من جهة، ومن جهة أخرى مذهب الفلاسفة المشّائين، الفارابي (ت. 339هـ/ 950م) وابن سينا (ت. 427هـ/ 1037م) اللذين تابعا أرسطو في مذهبه في مفهوم الزمان وقِدَمه، واتّخذا من قِدَم الزمان دليلًا على قِدَم العالم، وأداةً للرد على مذهب المُتكلّمين.

وبسببٍ من انتمائه إلى الكلام المتأخر، وانفتاحه على الفلسفة عمومًا، وفلسفة ابن سينا خصوصًا، وميله إلى خلط الكلام بالفلسفة، انتبه الرازي إلى خطورة مفهوم الزمان وأهميته في المطالب الإلهية، فخصّه بقسط وافر من النظر؛ إذ لم يستكن إلى التصوّر الكلامي السابق له الذي أعفى نفسه من البحث في ماهية الزمان وقِدَمه، بعد أن أنكر وجوده أصلًا، فأقرّ الرازي في المقابل بوجود الزمان، واعتبره أمرًا معلومًا بالضرورة والبداهة التي يدركها كل أحد. لكنه، وإن اعترف بوجوده، رفض في الآن نفسه مسلك المشّائين الذين اتخذوا من مفهومه دليلًا على قِدَمه وقِدَم العالم؛ فلا القول بحدوث العالم يوجب إنكار وجود الزمان، ولا الاعتراف بوجود الزمان يلزم منه القول بقِدَم العالم في نظر الرازي، ولتحقيق هذه المعادلة، وجد نفسه ملزمًا بإعادة النظر في التصور الكلامي والمشائي للزمان على حد سواء.

وهكذا، احتاجت منه مسألة حقيقة الزمان إلى تأمّل ونظر، تقلّب خلالها بين مواقف مختلفة، بحيث يمكن أن نُميّز في تصوّره لحقيقة الزمان بين أربعة مواقف، تتوزّع على أربع مراحل طبعت حياته الفكرية، تطوّر عبرها تفكيره من السكوت، إلى التوقف، إلى النقد والتشكيك في المواقف الأخرى، وصولًا إلى اكتمال موقفه الخاص؛ ففي المرحلة الأولى التي تتزامن مع كتاب **الإشارة في علم الكلام**[2]، لا نجد له موقفًا صريحًا على الرغم من أنه كان يتبنّى نظرية الجزء الذي لا يتجزأ. وفي المرحلة الثانية مع كتاب **المباحث المشرقية** الذي يُعتبَر أقل كتبه نقدًا لابن سينا وأقربها من مذهبه، اختار التوقف. وفي المرحلة الثالثة ركّز على إبراز محدودية موقف المتكلمين والفلاسفة المشّائين، وذهب إلى اعتبار الزمان كمًّا

(1) ينظر: فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، ج 1 (طهران: مكتبة الأسدي، 1966)، ص 651؛ فخر الدين الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي: ج 5: في الزمان والمكان**، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، ص 51.

(2) ينظر: فخر الدين الرازي، **الإشارة في علم الكلام**، تحقيق هاني محمد حامد محمد (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث؛ الجزيرة للنشر والتوزيع، 2009). ومن المؤشرات التي تدل على الزمن المبكر لهذا الكتاب أن الرازي لم يحل فيه على أي من كتبه الكبيرة أو المشهورة، خصوصًا **المباحث المشرقية** أو **نهاية العقول**؛ كما يتميز الكتاب عمومًا بالبساطة في طريقة التأليف، وفي الأفكار المعبر عنها، حيث نجد ارتباطًا شديدًا بأبي الحسن الأشعري الذي يصفه الرازي مرارًا بـ «شيخنا»؛ كما أن الكتب التي أحال عليها الرازي هنا يبدو أنها رسائل صغيرة ألفها في بداية حياته، حيث أحال على ما سماه «الكتب البسيطة» في: المرجع نفسه، 166، وعلى «رسالة المعاد»، في: المرجع نفسه، ص 384.

منفصلًا. أما في المرحلة الأخيرة التي يعكسها كتاباه **شرح عيون الحكمة** و**المطالب العالية**، فاستقرّ على مذهب جديد، متجاوزًا التصوّر المشّائي والكلامي، كما سيأتي توضيحه في الدراسة.

زاوج الرازي في هذا الموضوع بين الأسلوب الجدلي الذي توخّى من خلاله تفنيد نظرية المتكلمين المنكرين للزمان، ونظرية المشّائين التي تربط الزمان بالحركة وتعتبره مقدارًا متصلًا، والأسلوب البرهاني الذي عمل من خلاله على الاستدلال على استقلال الزمان عن الحركة، وعلى جوهريته ومفارقته للموجودات المتحركة.

كيف تطوّر تفكير الرازي في هذا الموضوع من التوقف، إلى التفنيد؟ وما الانتقادات التي وجّهها إلى المتكلمين والمشّائين على حد سواء؟ وما خلفيات رفضه لمذهب أرسطو ثم الفارابي وابن سينا؟ وكيف جمع بين القول بوجود الزمان وحدوث العالم؟

أولًا: استقلال الزمان عن الحركة

يعترف الرازي في كتاب **المباحث المشرقية** بأنه لم يكوّن بعد تصورًا مؤكدًا في موضوع الزمان، ولذلك يكتفي بعرض وجهات النظر بصدد وجوده وماهيته، ثم يُعقّب عليها موقفًا موقفًا، عارضًا شكوكه فيها، وسيركز في الأساس على عرض وجهة نظر المتكلمين والفلاسفة ونقدها: «اعلم أني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان، فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يُقال من كل جانب، وأما تكلف الأجوبة الضعيفة تعصبًا لقوم دون قوم، ولمذهب دون مذهب، فذلك مما لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصًا في هذه المسألة»(3). لكن في الكتب اللاحقة لـ **المباحث**(4)، سيتخلّى الرازي عن موقف التوقف لمصلحة رفض موقف الفلاسفة المشّائين، وسيعمل مع ذلك على بلورة مذهبه الخاص في حقيقة الزمان(5).

(3) الرازي، **المباحث المشرقية**، ج 1، ص 647.

(4) مما يدل على أسبقية **المباحث** للكتب الأخرى التي سيطور فيها الرازي تفكيره حول الزمان، أن هذا الكتاب قد أحال عليه الرازي في كتابه **شرح الإشارات**، على أساس أنه يتضمن قولًا استقصائيًا في مباحث معينة، فضلًا عن أن الرازي سيعيد النظر في **شرح الإشارات** في كثير من المواقف التي تبناها في **المباحث** كما في مسألة ماهية الزمان؛ ينظر: فخر الدين الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، مقدمة وتصحيح علي رضا نجف زاده، ج 2 (طهران: دانشگاه تهران، 2005)، ص 166، 267. أما كتاب **المطالب العالية** وخصوصًا الجزء الخامس منه الذي فرغ من تأليفه سنة 606هـ فتاريخه المدون فيه يؤكد انتماءه إلى المرحلة المتأخرة؛ ينظر: فخر الدين الرازي، **المطالب العالية**، ج 5، ص 185. وكذلك الأمر في **شرح عيون الحكمة** الذي يبدو أنه متزامن أو لاحق **للمطالب** حيث أحال في الجزء الثالث منه إلى كتاب **المطالب**؛ ينظر: فخر الدين الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج 2 (طهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، 1995)، ص 100.

(5) أشار محمد صالح الزركان إلى تطور مذهب الرازي بصدد ماهية الزمان، ومال إلى التمييز بين ثلاثة مواقف تدرج فيها الرازي، أولها التوقف الذي عبر عنه في **المباحث**، وثانيها الانحياز إلى موقف المتكلمين، وعبّر عنه في **الملخص في الحكمة**، وثالثها اختيار مذهب أفلاطون الذي تبناه في **المطالب وشرح عيون الحكمة**؛ وقد أغفل الزركان الموقف الذي تبناه الرازي قبل **المطالب** والذي حدد فيه الزمان بوصفه كمًا منفصلًا. وإذا أخذنا في الاعتبار ما ذكره الزركان بصدد موقف الرازي في **الملخص** (كتاب لم ينشر بعد) الذي ناصر فيه مذهب المتكلمين، يكون الرازي قد طور مذهبه في الزمان عبر أربعة مواقف هي: التوقف، ثم تبني مذهب المتكلمين، ثم اعتباره كمًّا منفصلًا، ثم جوهرًا روحانيًا. ينظر: محمد صالح الزركان، **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية** (بيروت: دار الفكر، 1993)، ص 455.

وقد أثنى محمد إقبال (1877-1938) على نظر الرازي في الزمان، واعتبره أكثر علماء الدين الإسلامي اهتمامًا وتعمقًا في مشكلة الزمان، إلا أنه، ربما بسبب عدم اطلاعه على كتب الرازي الأخرى التي طور فيها مذهبه، واكتفائه بـ **المباحث**، خرج بخلاصة مفادها أن التوقف كان هو الموقف النهائي للرازي، وحكم عليه بأنه «وجد نفسه عاجزًا عن الوصول إلى نتائج محددة»(6) بصدد حقيقة الزمان.

والمثير للانتباه أن إقبال لو اطلع على كتب الرازي الأخرى لوجد له وجهة نظر قريبة مما تبناه هو في كتابه **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مما سماه وجهة النظر الذاتية التي تعتمد التحليل النفسي لتجربتنا الشعورية في إدراك الزمان، وذلك في مقابل وجهة النظر الموضوعية التي تربط الزمان بالحركة وتتابع الآنات. وهكذا، وعلى غرار الرازي، سينتهي إقبال إلى أن الزمان شيء لامادي مفارق، سابق لتتالي الحركات وتدفق الآنات: «الزمان الحقيقي ليس هو الزمان المتسلسل الذي لا بد فيه من التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل، إنه ديمومة خالصة، أي تغير بلا تعاقب»(7).

لكن بعد كتاب **المباحث**، سيُراجع الرازي موقفَه الرافض للقول بالجزء الذي لا يتجزّأ، وسيعود لإثبات نظرية الجوهر الفرد التي سبق أن ناصرها في بداية عهده بالتأليف في كتاب **الإشارة في علم الكلام**، وسيتشبّث بها في سائر كتبه اللاحقة(8). وسيؤثر هذا التحول في تصوّره لحقيقة الزمان، وسينتقل من التوقف إلى الحسم في اتجاه رفض تصوّر المشّائين؛ فإذا كان الجسم مكوّنًا من أجزاء غير قابلة للتجزيء، فإن المسافة بدورها تفقد طابع الاتصال، وتتحوّل إلى مجموعة من الأجزاء المنفصل بعضها عن بعض، وتبعًا لذلك سيتم تعريف الحركة بأنها حصولات متعاقبة في أحياز مختلفة لا اتصال فيها، كما يفقد الزمان طابع الاتصال ويكف عن أن يكون آنًا سيّالًا متصلًا: «القول بالجوهر الفرد حق. والدليل عليه أن الحركة والزمان كل واحد منهما مركّب من أجزاء متعاقبة، كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان»(9)، ومتى ثبت القول بالجوهر الفرد، امتنع أن يكون الزمان كمًّا متّصلًا ومقدّرًا للحركة الدائرية المتصلة.

(6) محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف عدس، تقديم الشيماء الدمرداش العقالي (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011)، ص 129.

(7) المرجع نفسه، ص 101.

(8) ينظر: فخر الدين الرازي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، 2004)، ص 248؛ فخر الدين الرازي، **معالم أصول الدين**، في: شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري المصري (ابن التلمساني)، **شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي**، تحقيق نزار حمادي (عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2010)، ص 155؛ فخر الدين الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وبذيله: تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي**، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الكتاب العربي، 1984)، ص 164؛ الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج 2، ص 24.

والظاهر أن هذه الكتب متأخرة كلها عن **المباحث**؛ فبالنسبة إلى **كتاب الأربعين في أصول الدين**، يبدو أن الرازي ألفه في مرحلة متأخرة من حياته الفكرية، حيث أحال فيه على كثير من كتبه المتأخرة مثل **التفسير الكبير**، ينظر: الرازي، **كتاب الأربعين**، ص 286؛ **الجوهر الفرد**، ينظر: المرجع نفسه، ص 256؛ **المحصول في علم الأصول**، ينظر: المرجع نفسه، ص 393. أما بالنسبة إلى **معالم أصول الدين** فهو كما ذكر ابن أبي أصيبعة آخر كتبه المختصرة، ينظر: موفق الدين بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ط 3، ج 3 (بيروت: دار الثقافة، 1981)، ص 44. أما كتاب **المحصل** فيبدو أنه لاحق لـ **المباحث**، حيث راجع فيه الرازي كثيرًا من مواقفه كما في مسألتي الزمان والجزء الذي لا يتجزأ. وبصدد الترتيب الزمني لكتب الرازي، ينظر أيضًا: الزركان، ص 62؛
Ayman Shihadeh, *The Theological Ethics of Fakhr Al-Din Al-Rasi* (Boston: Brill, 2006), p. 5.

(9) الرازي، **معالم أصول الدين**، ص 155.

لكن الرازي، قبل الإفصاح عن تصوّره الخاص والنهائي لحقيقة الزمان، مهّد له بعرض ونقد مفصلين لتصوّر المشّائين الذي يربط الزمان بالحركة في الوجود والإدراك؛ فإنه لا يمكن أن يكون الاعتقاد أن الزمان كمٌّ متصلٌ سيّالٌ، كما ذهب إلى ذلك المشّاؤون، ممكنًا إلّا على فرض صحة مجموعة من المقدّمات؛ أهمها: امتناع الجزء الذي لا يتجزّأ، وكون الجسم جوهرًا متّصلًا، واعتبار المسافة التي يقطعها الجسم المتحرك متصلة، وكون الحركة بدورها متصلة، ليس فيها أجزاء منفصلة موجودة بالفعل؛ فإن هذه الأمور هي التي سمحت لهم بالقول إن الزمان كمٌّ متّصلٌ سيّالٌ قابلٌ للقسمة إلى ما لانهاية بالقوة لا بالفعل[10].

فالوضعية الوجودية التي يحتلها الزمان عندهم هي أنه يندرج ضمن جنس الموجودات العرضية، وتحديدًا ضمن مقولة الكم المتصل، وضمن أحد أنواعها الذي هو العدد: «الزمان عدد للحركة وعارض عرض للحركة»[11]؛ وارتباط الزمان بالحركة عندهم ليس معناه أنه ينطبع في ذهننا لمناسبة شعورنا بالحركة فحسب، بل معناه أيضًا أنه ما كان له أن يوجد لولا وجود الحركة، لأن «ما يعنيه أرسطو هو أن الزمان خاصية مشتقة، عرض للحركة، ومحمول لا يمكن أن يوجد إلا بها وفيها»[12]. في مقابل هذا، يؤكد الرازي أن الزمان لا يتوقف على الحركة في وجوده قطعًا؛ أما على مستوى الشعور، فيرى أننا، وإن اعتدنا أن ندرك الزمان لمناسبة إدراكنا الحركة، يمكننا أن نشعر به باستقلال عن شعورنا بأي حركة.

إن مفهوم الحركة يكشف في نظره عن عدم تبعية الزمان للحركة، بل أسبقيته لها على مستوى الوجود، خلافًا لما ذهب إليه أرسطو؛ فقد جعل المعلم الأول الشعور بتتالي آنات الزمان مشروطًا وتابعًا للشعور بتتالي الأوضاع التي يقطعها المتحرك في المسافة، بحيث إن الارتباط بين الزمان والحركة يتم في النفس وفي الوجود على النحو التالي: المدة أو الزمان هي انعكاس لتتالي الآنات، وتتالي الآنات هو انعكاس لتتالي أوضاع المتحرك بالحركة المكانية، وتتالي أوضاع المتحرك هو نتيجة لتتالي الأجزاء المتّصلة للمسافة. والحركة أمر مستقل عن الذات، وليس إدراكها من حيث هي حركة هو الزمان، ولكنها تنتج الزمان عندما تتمثلها الذات من حيث إن فيها التقدم والتأخر، يقول أرسطو: «وإنما نعرف الزمان أيضًا عند تحصيلنا الحركة بأن نحصّلها بالمتقدم والمتأخر؛ وحينئذ نقول إنه قد كان زمان متى أحسسنا بالمتقدم والمتأخر في الحركة»[13]. وبناء عليه، إن تمثلنا للزمان مشتق من تمثّلنا للحركة، ولولا وجود ذات تشعر بالحركات من حيث هي مقدار من الانتقالات

---

(10) يفترض الرازي أن غالبية المشائين، أرسطو ومن سمّاهم «المعتبرين من أصحابه»، يتبنّون أطروحة واحدة، تنظر إلى الزمان أنه موجود، عبارة عن كم متّصل سيال، يتحدد بوصفه مقدارًا للحركة الفلكية. بصدد موقف المشائين، ينظر: زينب محمد عفيفي شاكر، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي**، تصدير عاطف العراقي (الإسكندرية: دار الوفاء، 2002)، ص 155؛ حسام الدين الآلوسي، **الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005)، ص 135.

(11) ينظر: «شرح يحيى بن عدي على السماع الطبيعي لأرسطو»، في: أرسطو، **الطبيعة (السماع الطبيعي)، مع شروح: أبو علي الحسن بن السمح (ت. 418هـ)، ويحيى بن عدي (ت. 364هـ)، وأبو بشر متى بن يونس القنّائي (ت. 328)، وأبو الفرج عبد الله بن الطيب، (ت. 435)**، ج 1، ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007)، ص 460.

(12) Octave Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation: Thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris* (Paris: Librairie Félix Algan et Guillaumin Réunies, 1907), p. 53.

(13) أرسطو، **الطبيعة (السماع الطبيعي)**، ص 419.

التي فيها التقدم والتأخر لما شعرنا بالمدة: «فغير ممكن أن يكون الزمان موجودًا إذا لم تكن نفس موجودة»[14]، لأن الزمان هو عدد الحركة، لا العدد الذي يَعُدُّ، بل المعدود، والنفس هي التي تَعُدّ، فإن لم يكن العادُّ لم يكن المعدود[15]. لكن هذا الارتباط بين النفس والزمان لا ينحصر في عالم النفس فحسب، ولا يعني أن الزمان مجرد كائن ذهني، لأن أرسطو يستطرد في الحال قائلًا: «اللهم إلّا من قبل ذلك الشيء الذي متى كان موجودًا كان الزمان موجودًا من غير أن تكون نفس»[16]. وهذا الشيء هو الحركة، فمتى وُجدت الحركة وُجِد الزمان حتى مع عدم وجود نفس، لأن الحركة يلزمها لذاتها مقدار عددي بسبب وجود التقدم والتأخر والتتالي فيها، وبناء عليه «سيكون للزمان وجودٌ مستقلٌ، في أساسه، عن التحديد العقلي للذهن الذي يَعُدّ»[17].

أما بالنسبة إلى الرازي، فالعلاقة بين الزمان والحركة معكوسة، خصوصًا على مستوى وجود الزمان؛ فهو يراهن في الرد على المشّائين بتأكيد أن تتالي آنات الزمان، الذي جعله أرسطو تابعًا للتقدم والتأخر في الحركة، هو في الأصل سابق لهما، وليس لاحقًا؛ بل إن النفس ما رتبت الحركة إلى أوضاع متلاحقة، فيها قبل وبعد، إلا لأنها تمثّلت على نحو قبلي التقدم والتأخر الزمانيّين؛ ومن ثَمّ، ترتيب أجزاء الزمان هو الذي يسمح بترتيب أوضاع الحركة، وليس العكس. والدليل على هذا في نظره هو تعريف الحركة؛ فالحركة عنده ليست إلّا انتقالَ المتحرك من حيّز إلى حيّز آخر[18]، فيكون حصول الجسم في الحيّز الثاني واقعًا بعد حصوله في الحيّز الأول، وهذه البعدية ليست إلا البعدية الزمانية، فيكون القبل والبعد، الزمانيان، سابقين للحركة وللأوضاع المتتالية التي يمر منها المتحرك عند قطعه المسافة، وليس لاحقًا لها، كما ذهب إلى ذلك أرسطو، ويكون الزمان هو الوعاء الذي يحيط قبليًا بالحركات ويُعطيها صفة القَبْلية والبَعدية، ومن دونه كانت ستبقى مجرد انتقالات. فتعاقب الأشياء يعني أنها واقعة في أزمنة مختلفة متتالية، ومعيّة بعضها لبعض تعني أنها واقعة في زمان واحد، وفي الحالتين كلتيهما، كما سيذهب إلى ذلك إيمانويل كانط لاحقًا، يتعلّق الأمر بوجود قبْلي للزمان سابق لحركة الموجودات ومحيط بها، بحيث لا يمكن إدراكها خارج الزمان، لكنْ في الإمكان إدراك هذا الزمان الخالص من

(14) المرجع نفسه.

(15) المرجع نفسه، ص 475.

(16) المرجع نفسه، ص 473.

(17) Joseph Moreau, «Le temps selon Aristote (suite et fin),» *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 46, no. 11 (1948), p. 265.

(18) على الرغم من أن الرازي نسب هذا التعريف إلى العقلاء بإطلاق، فإنه لا ينطبق في الحقيقة إلا على من أثبت الجزء الذي لا يتجزأ، حيث عرّف الرازي الحركة في **شرح عيون الحكمة**، بأنها «عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز متلاحقة». ينظر: الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج 2، ص 41. أما بالنسبة إلى من أثبت الجسم واحدًا في ذاته غير مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، وأثبت المسافة واحدة متّصلة، وقابلة لما لانهاية من الانقسامات بالقوة والوهم لا بالفعل، فلا يُسلّم بهذا التعريف، ولا يُسلّم بإمكان وجود الحركة مع ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ، لأنه، كما يقول ابن سينا: «لا يتألف مما لا ينقسم حركة ولا زمان». ينظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، في: الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ص 23. ولذلك عرّف الحركة بأنها: «الحركة كمال أول لما بالقوة، من حيث هو بالقوة. وهو كون الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده فيه»، ينظر: ابن سينا، **عيون الحكمة**، في: الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج 2، ص 36.

دون إدراك الظواهر التجريبية[19]. وإذا كان كانط يربط وجود هذا الزمان القبْلي بالعقل، ويعتبره إحدى مقولاته، فإن الرازي يسير في اتجاه إعطائه وجودًا مستقلًّا خارج الذات.

الشعور بالحركة، بحسب الرازي، مسبوق أيضًا بالشعور بالزمان ومشروطٌ به، فما لم تشعر النفس بتتالي الآنات، أي بالقبْل والبعد الزمانيين، لن تستطيع أن تشعر بالحركة من حيث هي تعاقب لأوضاع بعضها قبْل وبعضها بعد؛ فالقبْلية والبَعدية في الحركات مصدرهما القبْلية والبَعدية الزمانية، وليس العكس، فظهر بهذا أنه «لا تعقل ماهية الحركة إلا بعد تعقّل ماهية المدة والزمان، وأما تعقّل المدة والزمان فإنه غني عن تعقّل ماهية الحركة»[20]، كما ظهر أن الزمان مستقل عن الحركة في الوجود والشعور معًا.

كان الرازي واعيًا تاريخ السجال في حقيقة الزمان، خصوصًا بين التيار المشّائي والمتكلمين، وتعامل مع موقف أرسطو ومن سمّاهم «المعتبرين من أصحابه» باعتباره موقفًا موحّدًا، لكنه ركّز على ابن سينا وحججه التي أوردها دعمًا للمذهب وردًّا على خصومه، لأن الشيخ الرئيس بالنسبة إلى الرازي لا يمثل امتدادًا للمشّائية في موضوع الزمان فحسب، بل يُعدُّ أقوى مدافع عنها في بيئة كانت تعرف حضورًا قويًا لمذاهب أخرى منافسة. وقد ميّز الرازي في حجج ابن سينا التي أوردها في **عيون الحكمة**، بين تلك التي ساقها لتأكيد مذهب أرسطو في أن الزمان مقدار الحركة، وتلك التي أجاب بها عن أدلة المتكلّمين التي ساقوها لتفنيد دعوى الفلاسفة بكون الزمان مقدارَ الحركة.

فمما احتج به الشيخ على الأمر الأول أن التبدّل الحاصل في الزمان بالقبْل والبَعد ليس مردّه إلى حصول آنات متعاقبة منفصلة، بل إلى التبدّل الحاصل في الحركة على سبيل التبدل المتصل والمستمر، فوصف الزمان بالتغير يقتضي أن يكون في ذاته وحقيقته متغيّرًا تغيّرًا يستمده من الحركة ذاتها، فصار الزمان بذلك مقدارًا متّصلًا لاحقًا لشيء آخر متصل: «فإذن هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والتغير»[21].

يردّ الرازي على هذه الحجة بالقول إن الحكم على الزمان بالقبْلية والبَعدية لا يقتضي حصول التغيّر في ذات الزمان، بدليل أن بديهة العقل حاكمة على الإله تعالى بأنه مع وقبْل وبَعد الحوادث اليومية، من دون أن يوجب ذلك وقوع التغيّر في ذاته، ويستشهد بقول ينسبه إلى أفلاطون يدل على أن وصف الزمان بالتغيّر لا يعني أنه في ذاته متغير: «وهذا هو قول الإمام أفلاطون، فإنه كان يقول: المدة [إن] لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يحصل فيها إلا الدوام والاستمرار، وذلك هو المُسمّى بالدهر والسرمد. وأما إن حصلت فيه [فيها] الحركات والتغيرات، فحينئذ يعرض لها قبْليات قبل بَعديات، وبَعديات بعد قبْليات، لا لأجل وقوع التغير في كمال [ذات] المدة والزمان، بل لأجل التغيّر في ذات الأشياء»[22].

كما احتج الشيخ على كون الزمان مقدار الحركة، بالقول إنه مقدار سيّال غير ثابت، ولو كان ثابتًا لكان زمن بداية الحركة وزمن نهايتها واحدًا، ولكان زمان الطوفان هو هذا الآن، وهو مُحال. ثم لو كان ثابتًا

(19) ينظر: عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، ط 3 (بيروت: دار الثقافة، 1973)، ص 104.

(20) ينظر: الرازي، **المطالب العالية**، ج 5، ص 30.

(21) الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج 2، ص 126.

(22) المرجع نفسه، ص 127.

لكان زمن الحركتين السريعة والبطيئة المنطلقتين في الآن نفسه واحدًا؛ ولمّا امتنع ذلك، دلّ على أنه مقدار سيّال لشيء متغير هو الحركة، غير أن هذا المقدار يمتاز من المقادير الأخرى بأن المتقدم قد يكون مع المتأخر في المكان، أما في الزمان، فإن الجزء المتقدم منه لا يكون مع الجزء المتأخر، ولذلك عرّفه بأنه «مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر، الذي لا يثبت أحدهما مع الآخر في مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك»[23].

ومثلما دافع الشيخ عن مذهب المشّائين بالحجج المؤيدة، نافح عنه في **عيون الحكمة** بالحجج المُفنّدة لأدلة المتكلّمين القائلين بامتناع أن يكون الزمان مقدار الحركة؛ فمما استدلّ به هؤلاء، أن قالوا إن نسبة الزمان إلى الحركة والسكون على السويّة، بحيث يجوز أن نحكم على زمان سكون الشيء، مثلما يجوز أن نحكم على زمان حركته، فدلّ هذا على أن الزمان ليس مقدار الحركة. فردّ الشيخ على هذه الحجة بأن الزمان يُقدّر الحركة بالذات، ويُقدّر السكون بالعرض، أي إن الساكن لو فرضناه متحركًا لكان لحركته مقدارٌ من الزمان.

عقّب الرازي على جواب ابن سينا هذا بالقول إنه لا يصح إلا إذا كان تصوّرنا للزمان موقوفًا على تصوّرنا للحركة والسكون، ولمّا بَطل ذلك، بَطل جواب ابن سينا. والدليل في نظره على عدم توقف شعورنا بالزمان على شعورنا بالحركة، أمور:

أولها: قدرتنا على إدراك الزمان حتى مع عدم إدراكنا الحركة والسكون، ولو كان الزمان مقدار الحركة، لكان الإنسان لا يشعر به إلا عند الشعور بالحركة، والحال أن في إمكانه أن يشعر به حتى لو افترضنا أنه معزول الإدراك عن الأجسام المتحركة والساكنة كلها؛ ويمثل لذلك بما يلي: «إنا لو فرضنا شخصًا غافلًا عن وجود الأفلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها، بأن كان أعمى، وكان جالسًا في بيت مظلم، وقدّرنا بأنه بالغ في تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس، فإن هذا الإنسان يجد المدة أمرًا مستمرًا باقيًا، والعلم بذلك ضروري. وهذا يدل على أنه سواء كان حاصلًا الحركة أو السكون، فإن الزمان حاصل. وذلك يقدح في كون الزمان عارضًا من عوارض الحركة»[24].

ثانيها: أن الحركة عبارة عن التغير من حال إلى حال، وما لم يعقل الإنسان مسبقًا زمانين، يحصل في أوّلهما الحال المنتَقَل عنها، وفي الثاني الحال المنتَقَل إليها، فلن يدرك الحركة أصلًا، فتعقّل الحركة موقوف على تعقّل الزمان، وليس العكس[25].

ثالثها: أن العقل يحكم أن الحركة والسكون في حاجتهما إلى الزمان متساويان، ولا يجد أن تقدير السكون بالزمان تابع ومتوقف على كون الحركة متقدّرة به، كما ذهب إلى ذلك المشّاؤون[26].

---

(23) المرجع نفسه، ص 132.

(24) المرجع نفسه، ص 139.

(25) المرجع نفسه.

(26) المرجع نفسه، ص 139–140.

ومما استدل به المتكلّمون للاستدلال على امتناع أن يكون الزمان مقدارَ الحركة، أن قالوا لو كان الزمان كذلك، لكانت الساعة الواحدة التي نحن فيها ساعات كثيرة، وليست ساعة واحدة، فتتداخل الأزمنة، وهو مُحال؛ وذلك لأن مقدار الحركة في نظرهم ليس شيئًا زائدًا عليها، مباينًا لها أصلًا، بل هو الحركة نفسها واستمرارها ودوامها، ولما لم يكن هذا الدوام أمرًا وجوديًا، امتنع أن يكون لكميته ومقداره وجود؛ وإلا فإنه لو كان المقدار وجوديًا لكان لكل حركة مخصوصة مقدار مخصوص وزمان مخصوص، تقتضيه بحكم ماهيتها، فتتعدد الأزمنة بتعدّد الحركات، فتحتاج تلك الأزمنة إلى زمان آخر يُحيط بها ويُوحّدها، وهذا الزمان يفتقر مع تلك الأزمنة الأخرى إلى زمان آخر، فتتعدّد الأزمنة إلى ما لانهاية، وهو مُحال، لعلمنا بداهة بوجود زمان واحد يحيط بالحركات كلها، على الرغم من تعدّدها[27].

وقد أجاب ابن سينا عن هذه الحجة بالقول إن الزمان على الرغم من أنه مقياس لكل حركة، فإنه لا يلزم أن يكون لكل حركة زمانٌ يخصّها، لأن الزمان ليس عارضًا لكل حركة، بل لحركة واحدة هي حركة الفلك الأعظم؛ فإن الجسم الفاعل بحركته للزمان يقدر هذه الحركة، ويُقدّر بواسطتها ما دونها من الحركات لمطابقتها لها، فالزمان وإن كان يُقدّر سائر الحركات، ليس تابعًا ولا هيئة إلا لحركة واحدة هي مصدر وحدته. وقد استعاد في **عيون الحكمة** مثال الخشبة الذي ذكره يحيى بن عدي لشرح مفارقة وحدة الزمان في مقابل شموله الحركات كلها[28].

وصف الرازي جواب الشيخ بالضعيف؛ ودليل ضعفه هو أن حركة معيّنة إن اقتضت الزمان من حيث إنها حركة، فقد وجب في كل حركة أن تقتضي زمانها الخاص، لاستواء سائر الحركات في الماهية، وتبعًا لذلك، امتنع أن يُقال إن الزمان عارضٌ لحركة معيّنة بالذات، وللباقي بالتبع. كما يرى أن مثال الخشبة حجة على المشّائين، لأن المقدار القائم بالخشبة الذي هو الذراع، مغاير للمقدار القائم بالجسم المذروع؛ ولما كان لكل جسم مقداره الخاص، وحركته الخاصة، كان لكل حركة مقدارٌ على حدة؛ ثم لما كان الزمان مقدار الحركة، لزم منه تعدّد الأزمنة بتعدّد الحركات. فالمقياس في نظر الرازي يجب أن يكون مستقلًا ومغايرًا للأشياء كلها التي يقيسها حتى يكون واحدًا؛ يضاف إلى هذا أن الرازي لا يوافق المشّائين أصلًا في أن مقدار الحركة صفة زائدة عليها، بل هو عنده عين دوامها واستمرارها[29].

---

(27) المرجع نفسه، ص 140.

(28) المرجع نفسه، ص 135؛ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الشفاء: الطبيعيات، ج 1: السماع الطبيعي**، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، تحقيق سعيد زايد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983)، ص 168–169. وشرح يحيى بن عدي من قبل كيف أنه على الرغم من تعدّد الحركات، فإن الزمان هو عدد حركة واحدة بعينها دون غيرها من الحركات، بالقول إنه غير ممتنع أن يَعُد الشيء الواحد الأشياء المختلفة التي تدخل في الجنس نفسه، مثلما يَعُدُّ مكيال واحد بعينه أشياء مختلفة، كالماء والشراب وغيرهما؛ وإنه لما كان الزمان عددًا، والعدد يُعد بشيء من جنسه، مثلما تُعد الأفراس العشرة بفرس وهو جزء منها، وتعد الخشبة بذراع وهو جزء منها، يقدّرها ويقدّر بعد ذلك غيرها من الأطوال، فكذلك يُعَد الزمان بأسرع الحركات وأصغرها، يقدّرها ويُتخذ بعد ذلك مقياسًا لتقدير الحركات الأخرى؛ فإنه «لما كان الذي به يُعَدُ يجب أن يكون أصغر الأشياء وأعرفها، وجب أن يكون الذي يَعُد الزمان هو الحركة التي للكرات الثابتة، فإنها تَعُد اليوم، وباليوم وتضعيفه يُعَدُ الأسبوع، وبالأسبوع يُعد الشهر، وبالشهر تُعد السنة، فيُعد حينئذ الزمان بالزمان. وقسمنا الزمان الذي تعده كرة الملوكية بأربع وعشرين ساعة. ويمكن قسمة الإصبع إلى غير غاية في الصغر، وكذلك يمكن قسمة الساعات»، ورد في: أرسطو، **(الطبيعة) السماع الطبيعي**، ج 1، ص 479، 483.

(29) الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج 2، ص 142.

كما احتج المتكلّمون على امتناع أن يكون الزمان مقدار الحركة، بأن قالوا لو كان للحركة مقدارٌ، لكان موجودًا في الحاضر، لأن الماضي والمستقبل معدومان، غير أن الحاضر ليس فيه إلّا الآن، الأمر الذي يلزم منه أن يصير الزمان مركبًا من آنات متتالية؛ الشيء الذي لا يقول به المشّاؤون، فبطل أن يكون الزمان مقدار الحركة. وقد أجاب ابن سينا عن هذه الحجة بقوله إن الزمان لا يقبل الانقسام الفعلي أصلًا، والآن ليس جزءًا من الزمان، بل مبدأ له، مثلما أن العدد مبدأ للزوج والفرد ومغاير لهما؛ فبحركة الآن وسيلانه يحصل الزمان وينقسم إلى الماضي والحاضر والمستقبل، لكن من دون أن تمسَّ القسمة بنية الزمان ووحدته واتصاله في ذاته.

وصف الرازي جواب الشيخ هذا بأنه بدوره بالغ الضعف، لأنه باعترافه بوجود الزمان يلزمه إما ردّه إلى تتالٍ لمجموعة من الآنات، كل واحد منها غير منقسم، وإما التسليم بعدم انقسام الآن، وباستقلاله في الوجود عن الحركة، بأنه يفعل مع ذلك الزمان؛ فيكون هذا في نظر الرازي رجوعًا إلى مذهب أفلاطون عينه(30).

ممّا احتجّ به المتكلمون أيضًا على امتناع أن يكون الزمان مقدارَ الحركة، أن قالوا: الله سبحانه يصح أن يقال إنه موجود مع وقبل وبعد كل حادث، مع أن ذاته منزّهة عن الحركة والتغير؛ وكذلك العقول المفارقة على مذهب المشّائين موجودة مع الباري أزلًا وأبدًا مع أنها مُنزّهة عن التغير. فدل ذلك على أن القبْلية والبَعدية الزمانيتين لا تتوقفان على الحركة والموجودات المتحركة. وقد أجاب ابن سينا عن هذه الحجة بالقول إن معيّة المتغير مع المتغير تكون بالزمان، ومعيّة الثابت مع المتغير بالدهر، ومعيّة الثابت مع الثابت بالسرمد(31).

يرد عليه الرازي بأنه من العادي أن نتجادل في مدى ارتباط الزمان بالحركة ما دمنا نستخدم مفاهيم القبْلية والبَعدية والمَعية للحديث عن زمان الموجودات المتحركة، أما وقد رأينا ثبوت هذه التصورات، حيث لا حركة، علمنا أن ثبوت هذه الأشياء غير متعلق بالزمان بالمفهوم المشّائي بوصفه مقدارًا للحركة. ثم يضيف، لو كان الدهر غير موجود في الخارج، بل مجرد اعتبار للثابت مع المتغير، لبطل القول بالزمان، لأنه مثلما جاز أن تكون معيّة الثابت للمتغير لأجل أمر غير موجود، جاز أيضًا أن تكون معيّة المتغير للمتغير لأمر غير موجود(32).

من خلال هذا النقاش الذي دار بين ابن سينا المدافع عن أطروحة المشّائين والمتكلمين المفنّدين لها، يسجل الرازي قوة ردود المتكلمين وتهافت أجوبة الشيخ عليهم؛ الأمر الذي يعني في نظره تهافت دعوى المشّائين.

---

(30) المرجع نفسه، ص 144.

(31) بناء على أن الزمان هو مقدار للحركة، فإنه ينطبق في الأصل على الأجسام المتحركة، ويقيس مدة حركتها أو سكونها، أما غير المادي من الموجودات فلا ينطبق عليها انطباق عرض على جوهر محسوس؛ لكن يمكن مع ذلك قياس مدة استمرارها في الوجود، ولأجل هذا الغرض، استحدث ابن سينا مفهومي الدهر والسرمد، والدهر عنده هو ما تعقله النفس من معنى الامتداد الزماني عند إضافة الموجود اللامادي الدائم الوجود، مثل واجب الوجود والعقول المفارقة، إلى الموجود المتحرك الموجود في الزمان, أما السرمد فهو ما تعقله النفس من معنى الامتداد الزماني عند مقارنة المفارق الخالد، مثل واجب الوجود بالمفارق الخالد كالعقول المفارقة.

(32) الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج 2، ص 145؛ الرازي، **المباحث المشرقية**، ص 645.

لم يكتف ابن الخطيب بحجج المتكلمين المذكورة في مسعاه للاستدلال على امتناع كون الزمان مقدارًا للحركة، بل ساق حججًا أخرى خاصة به. وعلى الرغم من أن غالبية الحجج التي أوردها لتعزيز بداهة وجود الزمان تصلح أيضًا للاستدلال على أن الزمان بحكم طبيعته ليس هو الحركة الفلكية، ولا مقدارها، ولا لاحقًا من لواحقها - حيث أكد هناك أن العلم بوجود الزمان أوّلي وسابق للعلم بحركة الجسم وسائر ما يمكن أن يلحق حركته من أعراض ولواحق، من سرعة وبطء، وقِدَم وحدوث، وتقدّم وتأخّر ومعيّة، وسنين وشهور وساعات - فإنه أورد مجموعة من الأدلة لتأكيد غيرية الزمان للحركة وعوارضها واستقلاله عنها.

ومما يدل في نظره على أن الزمان ليس الحركة نفسها، ولا عارضًا من عوارضها، ولا لاحقًا من لواحقها، أن العقل بفطرته لا يستبعد أن يفرض الجزء المتقدم من الحركة متأخرًا، والمتأخر متقدّمًا، في ما لو صار الفلك متحركًا من المغرب إلى المشرق؛ أما الجزء المتقدّم من الزمان، فإن العقل بفطرته يستحيل أن يفرضه متأخرًا، أو يفرض المتأخر متقدّمًا، فترتيب أجزاء الزمان إلى قبل وبعد في نظره نابع من الزمان ذاته، وليس من انقسام الحركة إلى قبل وبعد.

كما أن القول إن الزمان مقدار الحركة لا معنى له في تقديره، إلّا أن الزمان مقدار دوام الحركة، ولمّا كان دوام الحركة لا وجود له في الأعيان، وليس بشيء زائد عليها، فمقدار هذا الدوام الذي هو الزمان أولى ألا يكون له وجودٌ في الأعيان أيضًا.

كما أن الزمان لو كان مقدار الحركة، لكان لكل حركة فلكية زمانٌ خاصٌ بها، فتتعدد الأزمنة، ولن تكون حركة أعظم الدوائر الفلكية أَولى من غيرها من الحركات الفلكية الموازية لها في اتخاذها معيارًا لتقدير الزمان، كما ذهب إلى ذلك المشّاؤون؛ وتعدّد الأزمنة سيلزم عنه تداخلها، فلا يكون هذا اليوم يومًا واحدًا، بل أيامًا كثيرة؛ ولما كان هذا الأمر مُحالًا، وكان الزمان واحدًا لا يتأثر سيلانه بكثرة الحركات واختلافها، فقد استحال أن يكون مقدارًا للحركة أو لاحقًا لها؛ فإن وحدة الزمان في مقابل تعدّد الحركات الفلكية لا يمكن تفسيره، بحسب الرازي، إلا بغيرية الزمان للحركة واستقلاله عنها: «فالعقل حكم بأن تلك الحركات بأسرها واقعة في زمان واحد، وإن ذلك الزمان ظرف لها بأسرها، ووعاء لها بأسرها، وذلك يوجب القطع بأن الزمان مغاير للحركة»[33]. حتى لو سلّمنا مع المشّائين أن وحدة الزمان تعود إلى ارتباطه بحركة فلكية واحدة هي الحركة الدائرية المتصلة التي لفلك الكواكب الثابتة، يقدّرها ويقدّر بواسطتها ما دونها من حركات الأفلاك الموازية له، كما يقدّر سائر حركات عالم الكون والفساد، فإن الرازي، بسبب من أشعريته، منطلقًا من التسليم بالخلاء[34] وبالفاعل المختار القادر على أن يخلق عوالم متعددة، لا يرى مانعًا في حكم العقل من افتراض عوالم كثيرة في الخلاء اللامتناهي، بحيث

(33) الرازي، **المطالب العالية**، ج 5، ص 28.

(34) أثبت الرازي الخلاء في كتبه اللاحقة لـ **المباحث**، وتبنّى أولًا موقف المتكلمين الذي يعتبر الخلاء بُعدًا افتراضيًا وأمرًا عدميًا. ينظر: الرازي، **محصل أفكار**، ص 191؛ الرازي، **كتاب الأربعين**، ص 268. ولاحقًا في **شرح عيون الحكمة** و**المطالب العالية**، تبنّى، بدلًا من تصوّر المتكلمين، ما اعتبره مذهب أفلاطون في الخلاء، أي اعتبار الخلاء مقدارًا وجوديًا، له أبعاد في الطول والعرض والارتفاع، قابل لأن يشار إليه بالحس. ينظر: الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج 2، ص 86؛ الرازي، **المطالب العالية**، ج 5، ص 115.

يكون كل واحد منها خارجًا عن غيره، فيكون حينئذ لكل عالم حركة خاصة به من دون أن تكون إحداها تابعة للأخرى، فيلزم عندئذٍ تعدّد الأزمنة.

في هذه الحال، إن ما يمنع من تعدّد الأزمنة، على الرغم من تعدّد الحركات في نظر الرازي، ليس هو وجود حركة مرجعية واحدة هي الحركة الفلكية التي اتّخذها أرسطو معيارًا لوحدة الزمان، بل هو وحدة الزمان ذاته المستقل أصلًا عن سائر الحركات والأسبق لجميعها في الوجود، واتفاق سائر الناس على حركة فلك بعينه مرجعًا موحّدًا لقياس الزمن، ليس لأن هذا الفلك هو الفاعل لهذه الوحدة، بحسب الرازي، بل لمجرد التواضع والاتفاق، بحكم أن هذا المقياس هو الأكثر تداولًا واشتراكًا بين سائر الناس، وإلا فإن في الإمكان اتخاذ أي حركة أو حادث معلوم مرجعًا للزمان، كما هي الحال في أصناف التوقيت التي أشار إليها المتكلمون. فالحركات والحوادث التي يمكن أن يستند إليها الناس لقياس الزمان نسبية متعددة، ولا تقيس منه إلا مظهره المحسوس، بينما هو في ذاته واحد مستقل عنها.

ولأن الزمان مستقل عن الحركة في الأعيان، وفي الأذهان أيضًا، أمكننا، بحسب الرازي، تصوّر الزمان حتى مع انعدام كل حركة وكل متحرك؛ فلو توهّمنا أن الله تعالى أعدم العالم بأفلاكه وكواكبه، وتركه على العدم المحض مدة مديدة إلى وقت الإعادة يوم القيامة، فإن العقل يمكنه مع ذلك أن يتصوّر ويُقدّر تلك المدة المتوسطة بين الإعدام والإعادة حتى مع عدم العالم، فالزمان إذًا وعاء لكل موجود، متحركًا كان أم غير متحرك، وليس صفة لأي من الموجودات المتحركة[35].

بعد عرض هذه الأدلة يؤكد الرازي استقلالية الزمان وغيريته للحركات كلها، وفي النتيجة، يؤكد محدودية مذهب من يختزل الزمان في الحركة الفلكية، أو في مقدار هذه الحركة: «الزمان والمدة لا يمكن أن يكون عبارة عن الحركة الفلكية، وإذا بطل هذا، بطل أيضًا أن يكون الزمان عبارة عن صفة من صفات تلك الحركة، وحالة من أحوالها. وبهذا يظهر فساد من يقول إنه عبارة عن مقدار حركة فلك معدل النهار»[36].

وإذا كان ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ يُعدّ في نظر المتكلمين السابقين دليلًا على تهافت تصوّر الفلاسفة لحقيقة الزمان ووجوده، فإن الرازي، وإن شاطرهم هذه المقدمة، لا يُشاطرهم ما رتبوه عليها من إنكار لوجود الزمان؛ فإن ثبوت الزمان عنده أمر بديهي، وحتى إن لم تكن حقيقته هي مقدار الحركة، فلا يلزم من ذلك بالضرورة أنه غير موجود، لاحتمال أن يكون موجودًا بماهية أخرى مُغايرة.

انتبه الرازي إلى أن مُراد المشّائين من ربط الزمان بالحركة والجسم هو إثبات قِدَم العالم، لأنه متى ثبت أن الزمان مقدار الحركة «لزم من قدم الزمان قدم الحركة. ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم»[37]؛ وقد تفادى الرازي القول بِقِدَم العالم على الرغم من إقراره بوجود الزمان، وتأتّى له ذلك بفضل فصله الزمان

(35) الرازي، **المطالب العالية**، ج 5، ص 30.

(36) المرجع نفسه، ص 31–32.

(37) الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج 2، ص 401.

عن الحركة، وتقريره الجزء الذي لا يتجزّأ. لذلك نراه قبل الكشف عن حقيقة الزمان، يتصدّى لإثبات أن الزمان ليس هو الحركة الفلكية ولا مقدارها. وإذا لم يكن الزمان مقدارًا للحركة، وكان مستقلًا عنها ومغايرًا لها، فما حقيقته إذًا؟ وما حقيقة هذا الآن الحاضر الذي ثبت وجوده عند الرازي بداهة، والذي من خلاله يعرض الزمان نفسه علينا؟

ثانيًا: الزمان والآن

قبل أن يعرض ما يعتبره مذهبه الخاص ويبرهنه، يستمر الرازي في نقده لنظرية المشائين بشأن الزمان وفحصها فحصًا جدليًا تشكيكيًا، لكن هذه المرة من زاوية «الآن»؛ ذلك لأن مفهوم الآن لا ينفصل عن النظر إلى مفهوم الزمان لدى المذاهب المختلفة، فقد استند إليه المشّاؤون للقول إن الزمان كم متصل سيّال، كما استند إليه المتكلّمون لإبطال وجود الزمان، كما استند إليه الرازي للقول إن الزمان كمٌّ منفصل، وذلك في الكتب اللاحقة **لشرح الإشارات** والسابقة **للمطالب وشرح عيون الحكمة**. أما في الكتابين الأخيرين فإنه وإن استمر في رد الزمان إلى الآن، لم يعد يعتبر الآن تجسيدًا لحقيقة الزمان، بل مجرد مظهره الخارجي، أي الزمان كما يعرض نفسه على شعورنا، وإلا فإن ماهية الزمان تكمن في شيء سابق على الآن نفسه، هو ذلك الجوهر الروحاني[38].

ويعتقد ابن الخطيب أن لا بد من الاعتراف بداهة بوجود شيء يكون حاضرًا في الحال هو ذلك الذي نسميه الآن، وبناء عليه، الإشكال هو، فقط، في طبيعة هذا الشيء الحاضر: هل هو أشبه بنقطة سيّالة تفعل بسيلانها زمانًا خطيًّا متّصلًا، قابلًا للقسمة إلى آنات متتالية افتراضيًا، وليس عمليًا، أي مجرد نقطة اتصال الماضي بالمستقبل من دون أن يكون له وجود فعلي منفصل عن الماضي والحاضر، كما يقول المشّاؤون؟ أم هو عبارة عن آنات منفصلة متعاقبة متقضية، كل واحد منها عبارة عن جزء لا يتجزأ، تفعل بسيلانها زمانًا خطيًا منفصلًا، كما يقتضيه مذهب من يعتقد بوجود الزمان والجزء الذي لا يتجزأ؟ أم أن لا وجود لأجزاء الزمان إلّا في الأذهان، وأن لا وجود للجزء الذي لا يتجزأ إلا في الأجسام، كما ذهب إلى ذلك المشّاؤون؟

وعلى الرغم من أن وجود الآن الحاضر في نظر الرازي أوّلي، وأجلى وأظهر من أن يحتاج إلى برهان[39]، فإنه يذكر مع ذلك بعض الحجج زيادةً في البيان.

من تلك الحجج أنه لما كان الماضي والمستقبل عدمًا محضًا، فلو كان الحاضر معدومًا أيضًا، لما تقرر الوجود أصلًا، ولما وُجد شيء من الأشياء، فالحاضر وعاء للموجودات؛ يشهد على ذلك ما تشاهده حواسنا من مشاهد حقيقية وما نشعره من مشاعر وجدانية، فلو لم يكن هذا كله حاضرًا، لامتنعت معاينته. كما أن الماضي والمستقبل، يشهدان بدورهما، لوجود الآن؛ فإن الماضي هو الذي كان حاضرًا، ثم مضى، ولو لم يحضر لامتنع أن يصير ماضيًا، وكذلك الحال في المستقبل.

أما عن حقيقة هذا الآن الحاضر وطبيعة السيلان الذي يُحدِثه؛ فقد ذهب ابن سينا، متابعًا المشّائين، إلى

(38) بصدد علاقة الزمان بالآن عند الرازي ينظر أيضًا: الزركان، ص 458.

(39) الرازي، **المطالب العالية**، ج 5، ص 48.

القول إن هذا الآن الذي يفعل بسيلانه زمانًا خطّيًا عبارة عن كم متصل، بناء على اعتقاده بامتناع الجزء الذي لا يتجزّأ، وإذًا يُحكَم باتصال الجسم والمسافة والحركة؛ فقال إن الزمان لما كان قابلًا للتفاوت والمساواة فهو كم، ولا يمكن أن يكون كمًا منفصلًا، وإلا كان مركبًا من آنات متعاقبة متتالية، فتكون الحركة بدورها مركبة من أمور متتالية، كل واحد منها لا يقبل القسمة(40)، ولو كانت الحركة كذلك لكان الجسم أيضًا مركّبًا من الأجزاء التي لا تتجزأ، ولما امتنع عند المشّائين وجود الجزء الذي لا يتجزأ، امتنع ما يلزم منه من القول بزمان منفصل، وثبت نقيضه وهو أن الزمان كم متصل.

فالآن الحاضر بالنسبة إلى المشّائين هو كالجزء من الزمان، بموجبه ينفصل الزمان إلى ماضٍ ومستقبل، وإلى قبل وبعد، وإلى بداية لزمن جديد ونهاية لزمن ماضٍ، كما يقوم الآن بدور الوصل بين أجزاء الزمان، فهو مثل النقطة في الخط تقسمه إلى جزأين، وفي الوقت نفسه تصل بينهما(41)؛ لكن يبقى الزمان مع ذلك في حقيقته شيئًا واحدًا متّصلًا قابلًا للانقسام إلى ما لانهاية، بالقوة فحسب، وليس بالفعل، لأن الآن عندهم ليس له وجود فعلي، ولا يقسم الزمان إلى الماضي والحاضر إلا بالوهم، «فالزمان لا يكون له آن بالفعل موجودًا بالقياس إلى نفسه، بل بالقوة»(42). وذلك كأن يتوهم الذهن وجود آن فاصل، أو يتّخذ طلوع الشمس أو غروبها مبدأً لفصل الزمان إلى ماضٍ ومستقبل، ولكن هذا المبدأ لا يفصل الزمان حقيقة، بل هو أمر إضافي يحصل للزمان في علاقته بالحركات. ولو وجد الآن فعلًا للزم من ذلك، بحسب ابن سينا، أن يكون للزمان بداية يسبقها العدم أو نهاية يلحقها العدم، فيكون له قبل وبعد؛ ولكن لأن القبل والبعد يفترضان وجود زمان سابق ولاحق، فقد امتنع وجود قطع في الزمان، كما امتنع وجود عدم سابق أو لاحق لزمان الآن الحاضر وثبت اتصال الزمان(43). فالزمان أشبه بالخط في اتصاله وامتداده، ولكنه مع ذلك يفارقه من جهة أنه لا يوجد بمجموعه في امتداده أبدًا، بل «لا يوجد منه إلا آن واحد هو الآن الحاضر»(44).

ينطوي هذا التصوّر الأرسطي للزمان في علاقته بالآن، على مفارقة بقيت معلّقة منذ أرسطو(45)، ولم يعثر لها ابن سينا بدوره على جواب شافٍ، بحسب تقدير الرازي؛ إذ كيف يكون الزمان كمًّا متصلًا في شكل آن خطي سيّال، وفي الوقت نفسه لا يوجد منه إلّا الآن الحاضر، ما دام ماضيه ومستقبله معدومين؟ كيف تتعاقب آنات الزمان على نحو متصل، مع العلم أنه لا يوجد منها إلّا الآن الحاضر المحاط بالعدم؟ ألا يكون الشيء الموجود والمحاط في الوقت نفسه بالعدم من الجهتين، غير تعاقب

(40) «(تصحيح اتجاه الظفرين) فعلّته القريبة اتصال الحركة بالمسافة»، ينظر: ابن سينا، **الشفاء**، ج 1، ص 169.

(41) لذلك يُعرّف ابن سينا الآن بالقول: «الآن هو ظرف يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان»، ينظر: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الحدود**، في: عبد الكريم الأعسم (دراسة وتحقيق وتعليق)، **المصطلح الفلسفي عند العرب** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989)، ص 297.

(42) ابن سينا، **الشفاء**، ج 1، ص 161؛ وينظر أيضًا: أرسطو، **الطبيعة (السماع الطبيعي)**، ج 1، ص 462.

(43) ابن سينا، **الشفاء**، ج 1، ص 160.

(44) Moreau, p. 250.

(45) Fatemeh Rassi, «Time from the Aristotle's perspective,» *World Scientific News*, vol. 6 (2014), p. 48, accessed on 29/5/2019, at: http://bit.ly/36n3a7a

لآنات منفصلة؟ هذا الإشكال دفع الرازي إلى توظيف مذهب الجوهر الفرد لإضفاء الانسجام على بنية الزمان؛ فأكد أن وجود الآن حقيقي، وسيلانه يجري في شكل تعاقب لآنات ينفصل بعضها عن بعض، ويكون كل واحد منها محاطًا بالعدم من الجهتين، فينجم عن ذلك انفصال فعلي في بنية الزمان. والآن الذي يقصده الرازي هو تلك اللحظة التي هي أساس وعينا بالجزء الحاضر من الزمان، وهي لحظة غير قابلة للانقسام إلى أجزاء أصغر، فهي أشبه بجوهر فرد، أي وحدة غير قابلة للانقسام.

يشرح هذا الارتباط بين الجوهر الفرد والانفصال في ماهية الزمان بالقول إن الحركة صفة زائدة على ذات الجسم، وهذه الصفة الوجودية لا بد من أن يحصل منها شيء في الآن الحاضر، وإلا لم يوجد لا حاضر ولا ماضٍ ولا مستقبل؛ فلما ثبت أن الماضي كان حاضرًا وهو الآن معدوم، والمستقبل ما لم يحضر بعد، فإن الماضي والمستقبل معدومان؛ فلا بد من أن يحضر من الحركة شيء ما في الحاضر، وهذا الشيء وجب أن يكون غير منقسم، وإلا لكان جزؤه المتقدم حاصلًا في الماضي، ولأن الماضي معدوم، فلن يكون الحاضر حينئذٍ حاضرًا، ولما كان الحاضر حاضرًا، امتنع أن يكون منقسمًا. فثبت أن الحركة، سواء في الأين أم في الكَيف، مكوّنة من أمور متعاقبة، كل واحد منها غير قابل للقسمة، وتبعًا لذلك فإن الزمان بدوره مكوّن من آنات متتالية لا يقبل أي منها الانقسام[46].

ثم، يضيف الرازي، لو كان الزمان كمًّا متّصلًا لاتصل طرفه الماضي بطرفه المستقبل بوساطة الجزء الحاضر، وهذا غير ممكن في الزمان لأن قسميه الماضي والمستقبل معدومان، بينما الحد المشترك بينهما الذي هو الآن الحاضر موجود، فلو اتّصلا لقيل إن «أحد المعدومين متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود، وهذا لا يقوله عاقل»[47]؛ فالعدم مكوّن جوهري في بنية الزمان الطبيعي، يحرمه من الاتصال التام. والموجود بالفعل من الزمان ليس إلا الآن الحاضر الذي لا يقبل القسمة، وهذا الآن يعدم دفعة واحدة، وإلّا كان منقسمًا، ويكون عدمه حاصلًا عقب وجوده، وهكذا القول في الآن الثاني والثالث والرابع ... إلخ، فيكون الزمان مؤلفًا من آنات متتالية لا اتصال بينها، كل واحد منها غير منقسم وغير متصل بغيره. وليس لهذه الآنات امتدادٌ، لكنّ لها حضورًا، وليس لآحادها كمٌّ، لكن يتشكل من مجموعها كم هو الزمان؛ ولذلك أكد أن «الزمان كم»[48]، ولما كان الكم إما متصلًا وإما منفصلًا ذهب إلى أنه كم منفصل «لأن الماضي معدوم والمستقبل معدوم. والآن طرف فيلزم أن يكون أحد المعدومين متصلًا بالمعدوم الآخر بطرف موجود، وهو محال. فإذن هو كم منفصل، فيكون مركبًا عن وحدات متعاقبة»[49]. وحتى تشبيه المشّائين للزمان في اتصاله بالخط الواحد الممتد الذي لا يتألف من أجزاء إلّا وهمًا لا فعلًا، لا يستقيم أصلًا، لوجود اختلاف في البنية بين الخط والزمان، لأن أجزاء الخط توجد مجتمعة معًا، فأمكن أن توصف في الآن نفسه بأنها قوة لامتناهية الأجزاء، وأنها بالفعل شيء واحد متصل، أما أجزاء الزمان، فليس لمجموعها وجودٌ أصلًا، سواء أكان هذا المجموع متصلًا

(46) ابن التلمساني، ص 16.
(47) الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج 2، ص 125.
(48) الرازي، **كتاب الأربعين**، ص 249.
(49) المرجع نفسه.

أم منفصلًا، بل إن وُجد منها شيء فليس إلا الآن الحاضر، ولا يمكن هذا الآن الذي له وجود بالفعل وليس له امتداد، أن يقبل القسمة الفعلية باعتراف المشّائين أنفسهم، فلا يمكن أن يكون إلا جزءًا لا يتجزأ، بحسب الرازي.

في **شرح الإشارات** وظّف الرازي دليلًا آخر لإحراج الشيخ، كاشفًا عن وجود مفارقة في تصوّره للزمان؛ فهو، ومعه سائر المشّائين، يجمع داخل الزمان بين الاتصال الدائم والتمايز المستمر، ويؤكد الرازي أن الأجزاء المفترض أن يتركّب منها الزمان، لا بد من أن توجد على أحد نمطين: إما أن تكون متساوية في الماهية، وإن كانت كذلك استحال أن يكون بعضها لذاته متقدمًا على بعض، لأن الأشياء المتساوية في تمام الماهية متشاركة في اللوازم كلها، فلا يتشكل منها زمان، بل سيكون الآن حينئذٍ أشبه بحضور دائم لا سيلان فيه، ولا تغيّر، ولا تتالي؛ وإما أن يكون كل جزء منها مخالفًا بالماهية لغيره، فيتشكل من تعاقب هذه الآنات المتمايزة قبل وبعد، أي زمان، وحينئذٍ يكون قد «لزم تركب الزمان من الآنات المتتالية؛ لأن انفصال كل واحد من الأشياء المختلفة بالماهية يكون انفصالًا بالفعل، لا بالقوة»[50]. ففي مقابل تماثل أجزاء الزمان عند المشّائين[51]، إن كان له أصلًا أجزاءٌ فعلية، لأنه في الحقيقة شيء واحد متّصل عندهم، يطرح الرازي سؤال السر في اختلاف آنات الزمان الذي هو شرط لوجود الزمان وسيلانه وانقسامه إلى متقدم ومتأخر. وهذا السر لا يفسر في نظره إلا بكون الزمان مكونًا من آنات، كل واحد منها هو عبارة عن جزء مخالف بذاته للجزء الآخر. أما القول إن وجود الآن في الزمان افتراضي وبالقوة فقط، ولكنه ينتج مع ذلك زمانًا يتميز فيه القبل والبعد، وينفصل فيه الماضي عن المستقبل، فأمر لا يستقيم، لأنه من مجموع آنات افتراضية غير واقعية لا يمكن أن ينتج زمان فعلي متمفصل إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل، وكي يكون الزمان منقسمًا بالفعل إلى قبل وبعد، وماضٍ وحاضر، لا بد من أن يكون الآن موجودًا بالفعل.

تكشف هذه الحجة عن رفض الرازي النظرة المشّائية إلى التاريخ باعتباره حركة دائرية متصلة، لامتناهية، لا بداية لها ولا نهاية، ومجرّد تتالٍ لآنات تبدو كما لو أنها تكرار للشيء ذاته، من دون أن تكون له غاية يتّجه نحوها. أما النظر إلى آنات الزمان من حيث إنها يختلف بعضها عن بعض، كما يؤكد الرازي، فمن شأنه أن يدخل التطور والتراكم إلى التاريخ، ويجعله عبارة عن تتالٍ لحوادث لا يشبه حاضرها ماضيها، ولا مستقبلها. ولأن كلَّ مجموعٍ لأشياء، يختلف كل واحد منها عن الباقي، يجب أن يكون متناهيًا، فلا بد من أن يكون الزمان الطبيعي، تبعًا لذلك، متناهيًا؛ ثم، ولأن حوادثه صممت من قبل فاعل مختار، فلا بد من أن تكون لها نهاية مرتبطة بقصد الصانع تعالى من خلق الإنسان وسائر الموجودات.

(50) الرازي، **شرح الإشارات**، ج 2، ص 398.

(51) بحسب جوزيف مورو، ما يجعل الآن متميزًا، ولا يبقى هو ذلك الحاضر المتماهي مع ذاته، ويسمح له بجعل آنات الزمان متمايزًا بعضها من بعض، عند أرسطو، هي الحركة، فبوساطتها يتحدّد تتالي الآنات، وتقسم قبل وبعد؛ فتميز الآن نابع من رتبته، ليس ضمن سلسلة من الآنات المُعطاة بوصفها آنات متمايزة، لكن الرتبة التي لا تتحدّد إلّا بفضل الأوضاع المتلاحقة التي يقطعها المتحرك، ينظر:

Moreau, p. 250.

أما كيف يكون هذا الآن المحسوس الذي يعدم ويوجد دفعة، واصلًا الحاضر بالماضي والمستقبل، وفاصلًا له عنهما، فيوضح الرازي هذا الأمر قائلًا، إن الزمان لا بد من أن يحصل فيه طرف بالفعل هو الآن، وهذا الطرف يكون فاصلًا لطرفي الزمان بأن يقسمه إلى قسمين: الماضي والمستقبل، فيكون نهايةً للماضي وبدايةً للمستقبل؛ ثم يكون واصلًا لهما من حيث إنه يوجب اتصال الماضي بالمستقبل.

ثالثًا: الزمان من حيث هو كم منفصل

في الكتب اللاحقة لـ **المباحث** والسابقة لـ **شرح عيون الحكمة والمطالب** سيحسم الرازي رأيه في اتجاه رفض تصور المشائين والمتكلمين لحقيقة الزمان، وسيميل إلى المقابل إلى اتجاه اعتبار الزمان كمًّا متصلًا؛ فإذا لم يكن الزمان مقدارًا للحركة، ولا كمًّا متصلًا، ولا آنًا سيّالًا سيلانًا متّصلًا، فهو، كما يخلص إلى ذلك في **كتاب الأربعين، ومعالم أصول الدين، والتفسير الكبير**، كمٌّ منفصلٌ مستقلٌّ عن الحركة، في شكل آنات متعاقبة يفصل بين كل آن ولاحقه عدم. واتّخذ الرازي الزمان دليلًا على انقسام الحركة إلى حصولات متعاقبة، مثلما اتّخذه دليلًا على انقسام الجسم والمسافة إلى الجزء الذي لا يتجزأ، نظرًا إلى انطباق كل جزء من أجزاء الزمان على كل جزء من أجزاء الحركة والمسافة والجسم؛ وذلك لاعتقاده بوجود بنية واحدة منسجمة لعالم الموجودات الطبيعية، تسري على الأجسام، مثلما تسري على الحركات والزمان[52].

وظّف الرازي مقدمات المتكلمين ذاتها لبناء موقف متميز منهم، انتهى به إلى النظر إلى الزمان باعتباره كمًّا منفصلًا؛ فإذا كان الجوهر الفرد ثابتًا، وكانت المسافة مؤلفة من أجزاء غير قابلة للتجزيء، وكانت الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة، فيمكن اعتبار الزمان، تبعًا لذلك، آنات متتالية، تنفصل في ما بينها تبعًا لانفصال أجزاء الحركة وأجزاء المسافة، ويكون كل جزء منها غير قابلٍ للقسمة الفعلية والافتراضية، فيكون الزمان بناء على هذا كمًّا منفصلًا غير متصل؛ ولا يمكن أن يخرج عن دائرة الكم: «إن الزمان كم، وهو إما كم منفصل أو متصل، لا جائز أن يكون كمًّا متّصلًا [...] فإذن هو كم منفصل، فيكون مركبًا من وحدات متعاقبة»[53]؛ فالآن هو الجزء الحاضر من الزمان عينه، ومثلما أن الحاضر غير قابل للقسمة، فكذلك الآن.

هذا التصور لزمان غير متصل، المكوّن من آنات موجودة فعلًا، وغير قابلة للقسمة، لا فعلًا ولا وهمًا، التي لا يمكن أن تكون لامتناهية، ولا بداية لها، ينسجم أكثر مع أصول المتكلمين العقلية، وعلى رأسها نظرية الجوهر الفرد، كما يتطابق مع ثوابتهم العقدية، وعلى رأسها نظرية حدوث العالم. ولذلك يمكن اعتبار تصوّر الرازي تطويرًا لتفكير المتكلمين بشأن الزمان؛ فلا هو اضطر إلى إنكار وجود

---

(52) يصرح الرازي في **معالم أصول الدين** قائلًا: «الحركة والزمان، كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة، كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان» ينظر: ابن التلمساني، ص 155.

(53) الرازي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، ص 249. كما يتبنّى المذهب نفسه في **مفاتيح الغيب**، حيث يقول: «الزَّمَانُ مُنْقَسِمٌ لَا مَحَالَةَ مِنْ آنَاتٍ مُتَعَاقِبَةٍ»، ينظر: فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي الشهير بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج 17، ط 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999)، ص 189. أما في **شرح الإشارات** فلم يعبر عن رأي صريح خاص به بصدد ماهية الزمان، وركز على تفنيد موقف ابن سينا؛ ينظر: الرازي، **شرح الإشارات**، ج 2، ص 398، 403.

الزمان بدعوى الدفاع عن حدوث العالم، ولا هو فرّط في أحد أكبر ثوابت المذهب الأشعري بدعوى الانسجام مع قواعد التفكير الفلسفي في الزمان. فجمع بهذا المجهود الخلّاق، ومن منطلق مرجعيته الأشعرية، بين مذهبين متناقضين: إثبات وجود الزمان، والقول بحدوث العالم.

حصل التسليم من المشّائين أنه متى ثبت الجزء الذي لا يتجزأ، امتنع أن يكون الزمان كمًّا متّصلًا[54]؛ لكن ردّ المتكلمون عليهم بأن الجزء الذي لا يتجزأ حق، فامتنع أن يكون الزمان كمًّا متّصلًا[55]، ثم أضافوا أنه متى امتنع ذلك، امتنع وجود الزمان أصلًا، بناء على قاعدتهم: ما لا دليل على ثبوته وجب نفيه؛ أما الرازي، فقال إن الجزء الذي لا يتجزأ حق، والزمان ثابت، وليس بكم متصل، لكنه كمٌّ منفصل، مركّب من آنات متتالية. فإنه يوافق المتكلمين على أن ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ يلزم عنه نفي كون الزمان كمًّا متّصلًا، لكن لا يلزم عنه، خلافًا لمذهبهم، ألا يكون موجودًا، لأنه يمكن أن يكون موجودًا على حقيقة مغايرة.

المثير لدى الرازي أنه وإن رفض نظرية الفلاسفة، لم يتبنّ نظرية المتكلمين المقابلة لها في الفكر الإسلامي آنذاك، تلك التي تنكر وجود الزمان أصلًا، واعتبر وجوده أمرًا بدهيًا لا يحتاج إلى برهان. فمن المتكلمين من اعتبره مجرد أمر وهمي اعتباري ليس له وجود موضوعي في الخارج، واحتج على ذلك بأنه لو كان موجودًا كما يقول الفلاسفة، لكان الحاضر منه موجودًا، ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ، ولما كان الفلاسفة منكرين الجزء الذي لا يتجزأ، ومنكرين وجود الحاضر أصلًا، فقد بطل القول بالزمان، وبناء عليه، فإن ما نُدركه منه هو من صنع أوهامنا لا عقولنا. وذهب الفريق الآخر منهم وهم الأشاعرة إلى أن ليس للزمان وجودٌ مستقلٌ عن الحوادث، بل هو نسبة بين الحوادث نفسها من جهة أننا نتّخذ ما نعلمه منها مرجعًا لتقدير ما نجهله منها، كما عندما نجيب من يجهل وقت دخول زيد ويعلم طلوع الشمس، بأنه دخل عند طلوع الشمس، أو نستعمل بدلًا من ذلك الحادث الأول لتوقيت الثاني، لنجيب من يجهل طلوع الشمس ويعلم دخول زيد؛ ولذلك عرّفوه بأنه «متجدد معلوم يُقدّر به متجدد مبهم»[56].

يبدو أن الفريقين معًا طبّقا باستدلالهما ذلك على إنكار الزمان أحد مسالك التدليل المعتمدة لديهما، ومفادها أن ما لا دليل عليه وجب نفيه، وذلك بناء على اعتمادهما أيضًا قاعدة اطّراد الدلائل وانعكاسها، التي تقضي بأن انتفاء الدليل يؤذن بانتفاء المدلول. وإضافة إلى هذا، فإن أصولهم العقلية تأبى عليهم القول بقديم غير الباري تعالى، سواء أكانت طبيعة هذا القديم عبارة عن زمان هو بمنزلة مقدار لحركة

(54) الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج 2، ص 101.

(55) بصدد موقف المتكلمين من الزمان وردودهم على المشّائين، ينظر مثلًا: الشريف علي بن محمد الجرجاني، **شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف**، ضبطه وصحّحه محمود عمر الدمياطي، ج 5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 86؛ سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، تصدير صالح موسى شرف، ج 2، ط 2 (بيروت: عالم الكتب، 1998)، ص 181؛ محمد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية جورج زيناتي، ج 1 (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، ص 110.

(56) التهانوي، ص 911.

لا بداية لها، كما ذهب إلى ذلك المشاؤون، وذلك لأن انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث والآنات محال ببداهة العقل، وتقدير زمان ممتد من الآن إلى ما لانهاية له في اتجاه الماضي هو من عمل الوهم، كما يؤكد الجويني (ت. 478هـ/ 1085)[57]، أم كان في شكل زمان جوهري روحاني قديم، كما ذهب إلى ذلك أبو بكر الرازي الطبيب (ت. نحو 311هـ/ 923م)[58]. كما أن اعتبار الزمان مقدارًا لحركة الجسم، يتنافى عندهم مع أصل آخر قرّروه، ومفاده امتناع حمل العرض على العرض، ووجوب حمل سائر الأعراض على الجسم مباشرة، والحال أن الزمان عند المشّائين لا يحمل على الجسم مباشرة، بل يحمل عليه بوساطة الحركة.

حتى الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) الذي تجرد في **التهافت** للرد على دعوى الفلاسفة المستدلين بقدم الزمان ووجوده وطبيعته بوصفه مقدارًا للحركة على قِدَم العالم، ركّز على إنكار كون الزمان مقدارًا للحركة، وعلى امتناع قِدَمه، واعتبر دعوى وجود زمان هو مقدار لحركة لا بداية لها «من عمل الوهم»[59]؛ وأكد أن القادر المختار تعالى قادر على خلق عالم لم يسبقه زمان، وأن حدوثه لا يتوقف إلا على إرادة الباري و«لا يوجب إثبات زمان ممتد، إلا أن يضيف الوهم بتلبيسه إليه شيئًا آخر»[60].

طعن الرازي في **نهاية العقول** في مسلك المتكلمين الاستدلالي ذلك، القائم على نفي ما لم يجدوا له دليلًا عندهم، كما طعن في انعكاس الدليل أيضًا[61]؛ مؤكدًا أن خطأ دليل الفلاسفة على وجود الزمان أو خطأ تصوّرهم ماهيته ليس دليلًا كافيًا للحكم بانتفاء الزمان أصلًا، بل قد يكون لدى غيرهم دليلٌ أسدّ من دليلهم، وتصوّرٌ حقيقيٌ لطبيعة الزمان ووجوده.

كما خالف المتكلمين بإدراجه الزمان ضمن مقولة الكم التي أنكر المتكلمون وجودها، بل إنه وظّف مقدّمات المتكلمين، خصوصًا نظرية الجوهر الفرد، كي ينتهي إلى تصوّر مخالف لما أعلنوه؛ فهو ربما يعتقد أن موقفهم المُنكِر وجود الزمان لم يأتِ نتيجةً مؤسسة على مقدّمات يقينية، بقدر ما كان نتيجة اعتمادهم مسلكًا جدليًا مرتكزًا على قاعدة انعكاس الدليل، وما يلزم عنها بدورها من رفض لكل ما لا دليل عليه، وكأنهم سلّموا ضمنيًا للفلاسفة أن الزمان إن كان موجودًا، فلن يكون إلّا كمًّا متّصلًا وقديمًا؛ كما قد يكون إنكارهم الزمان محكومًا بالخوف مما قد يلزم عن ثبوته من إلزامات من قبيل قدم العالم، وكون الباري في زمان، الأمر الذي يتنافى وثوابتهم الاعتقادية.

---

(57) أبو المعالي الجويني، **الشامل في أصول الدين**، حققه وقدّم له علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، مج 1 (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969)، ص 215.

(58) بالنسبة إلى مقالة أبي بكر الرازي الطبيب، ينظر: أبو حاتم الرازي، **أعلام النبوة: الرد على «الملحد» أبي بكر الرازي** (جنيف: المؤسسة العربية للتحديث الفكري؛ بيروت: دار الساقي، 2003)، ص 25.

(59) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط 7 (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص 116.

(60) المرجع نفسه، ص 117.

(61) فخر الدين الرازي، **نهاية العقول في دراية الأصول**، تحقيق سعيد عبد اللطيف فودة، ج 1 (بيروت: دار الذخائر، 2015)، ص 124؛ وينظر أيضًا بالنسبة إلى نقد الرازي قاعدة انعكاس الدليل لدى المتكلمين المتقدمين: محمد الصادقي، «قاعدة اطّراد الأدلّة وانعكاسها بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين من المتكلمين»، في: عبد المجيد الصغير [وآخرون]، **واقع وآفاق البحث في تاريخ الفكر في الغرب الإسلامي: مراجعات في الفلسفة والتصوف وأصول الفقه**، تنسيق عزيز أبو الشرع، أعمال مهداة إلى المفكر المغربي عبد المجيد الصغير، سلسلة ندوات 1 (القنيطرة: مركز روافد للدراسات والأبحاث، 2018)، ص 249–264.

خاتمة

خلص الرازي، إذًا، بعد النقد الدقيق للمشّائين، إلى أن الزمان ليس كمًّا متّصلًا، ولا مقدارًا للحركة، بل مستقل عنها، وأن ارتباطه بالحركة الفلكية، الذي لا يمكن إنكاره، ليس إلّا ارتباطًا شعوريًا وليس وجوديًا. كما خلص بعد نقد المتكلمين إلى أن الزمان موجود لا يمكن إنكاره، وأن ثبوته لا يلزم عنه مع ذلك قِدَم العالم، خلافًا لما ذهب إليه الفلاسفة. فإن حدوث العالم عنده يمكن إثباته بإخبار الرسول فحسب من دون الحاجة إلى دليل عقلي، وحينئذ يثبت حدوث العالم بدليل السمع، بغض النظر إن كان الزمان حادثًا أو قديمًا[62]. وعمل على تطوير موقف متقدمي المتكلمين من الزمان في اتجاه الاعتراف بوجوده، وفي موازاة ذلك، سعى لتبديد توجّسهم مما قد يترتب على القول بوجوده، وذلك بعد أن فصل مسألة وجود الزمان عن دعوى قِدَم العالم، وبرهن على وجود الله من طريق آخر غير حدوث العالم. وما كان له أن يجمع بين القول بوجود الزمان وحدوث العالم، إلا لأنه ينطلق من تصوّر لحقيقة الزمان مخالف لتصوّر المشائين، ومن طريقة في إثبات حدوث العالم ووجود الله مغايرة نسبيًا لطريقة المتكلمين.

إذا لم يكن الزمان في نمط وجوده عرضًا، فلم يبق إلّا أن يكون جوهرًا؛ ولما كان الرازي قد رفض تصوّر الفلاسفة للأجسام من حيث هي مؤلفة من جوهرين: هيولى وصورة، فلم يبق أمامه إلّا أن يستلهم مفهوم الجوهر الفرد للمتكلمين ليحدد طبيعة الزمان كمًّا منفصلًا في شكل تتالٍ لآنات منفصلة، كل واحد منها عبارة عن جزء لا يتجزأ.

غير أن هذا التصوّر الذي تبنّاه في المرحلة الثالثة من حياته الفكرية التي تشمل الكتب المؤلفة بعد **المباحث المشرقية** وقبل **المطالب العالية وشرح عيون الحكمة**، قد لا يسلم مع ذلك من الاعتراض؛ ذلك أنه اعتبر الزمان عبارة عن آنات منفصلة وفي الآن نفسه جعله عرضًا، وأدرجه ضمن مقولة الكم. وهذا الأمر قد لا يستقيم مع قواعد الفكر الكلامي والفلسفي على حد سواء، ويثير إشكالًا بصدد الوضعية الوجودية لهذا الآن: هل يندرج ضمن الجواهر المفردة، أم ضمن الأعراض؟ فإن كان الزمان كمًّا، فلا بد من أن يكون محمولًا على الحركة ومقدارًا لها، أو على الجسم المتحرك مباشرة، لأنه لا وجود لأعراض بمعزل عن الجوهر الذي تحمل عليه، وسيكون هذا رجوعًا إلى مذهب المشائين نفسه الذي رفضه؛ وإن كان تتاليًا لآنات منفصلة مستقلة عن الحركة والجسم، كل واحد منها عبارة عن جزء لا يتجزأ، فسيكون حينئذ جوهرًا فردًا، بالمعنى الكلامي للجوهر، وعلى فرض كونه جوهرًا فردًا، فإن الجوهر الفرد الواحد لا يكون محسوسًا وذا كم إلا إذا ائتلف مع غيره وحملت عليه الأعراض وصار جسمًا، فكيف يجعل الزمان في الآن نفسه جوهرًا فردًا واحدًا وكمًا؟ وفي الحالات الثلاث هذه امتنع إذًا أن يكون الزمان لا عرضًا ولا جوهرًا فردًا ولا جسمًا؛ فماذا يكون؟

هذا يعني أن تفكير الرازي في الزمان لن يكتمل إلا بعد حلّ هذا الإشكال؛ وهذا ما سيقدم عليه في المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية التي تتزامن مع تأليف كتابي **شرح عيون الحكمة والمطالب العالية**.

(62) الرازي، **نهاية العقول في دراية الأصول**، ج 1، ص 142.

غير أن الأدوات التي يتيحها كلا المذهبين الكلامي والمشّائي، قد تكون استنفدت عنده أفق تفكيرها في الزمان، ما يعني بالنسبة إليه ضرورة الاستناد إلى مرجعية فكرية جديدة لحل الإشكال المشار إليه، وتقديم تصوّر شمولي ومتماسك لحقيقة الزمان. فما طبيعة هذه المرجعية؟ وكيف سيوظّفها لتجاوز ما سيعتبره قصورًا في مذهب المتكلمين والمشّائين في الزمان؟ وما طبيعة التصوّر الذي سيستقر عليه في حقيقة الزمان؟ وإن الإجابة عن هذه التساؤلات تقتضي أن نفرد لها دراسة مستقلة.

المراجع References

العربية

ابن أبي أصيبعة، موفق الدين. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. ط 3. بيروت: دار الثقافة، 1981.

.2007

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الشفاء: الطبيعيات**. تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور. تحقيق سعيد زايد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

أرسطو. **الطبيعة (السماع الطبيعي)، مع شروح: أبو علي الحسن بن السمح (ت. 418هـ)، ويحيى بن عدي (ت. 364هـ)، وأبو بشر متى بن يونس القنّائي (ت. 328)، وأبو الفرج عبد الله بن الطيب، (ت. 435)**. ترجمة إسحاق بن حنين. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007.

الأعسم، عبد الأمير (دراسة وتحقيق وتعليق). **المصطلح الفلسفي عند العرب**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**. ترجمة محمد يوسف عدس. تقديم الشيماء الدمرداش العقالي. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011.

الآلوسي، حسام الدين. **الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.

بدوي، عبد الرحمن. **الزمان الوجودي**. ط 3. بيروت: دار الثقافة، 1973.

التفتازاني، سعد الدين. **شرح المقاصد**. تحقيق عبد الرحمن عميرة. تصدير صالح موسى شرف. ط 2. بيروت: عالم الكتب، 1998.

التهانوي، محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون**. تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم. تحقيق علي دحروج. نقل النص الفارسي إلى العربية عبد الله الخالدي. الترجمة الأجنبية جورج زيناتي. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.

الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف**. ضبطه وصحّحه محمود عمر الدمياطي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

الجويني، أبو المعالي. **الشامل في أصول الدين**. حقّقه وقدّم له علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969.

الرازي، فخر الدين. **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**. طهران: مكتبة الأسدي، 1966.

________. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وبذيله: تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي**. راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الكتاب العربي، 1984.

________. **المطالب العالية من العلم الإلهي**. تحقيق أحمد حجازي السقا. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.

________. **شرح عيون الحكمة**. طهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، 1995.

________. **تفسير الفخر الرازي الشهير بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**. ط 3. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999.

________. **كتاب الأربعين في أصول الدين**. تحقيق أحمد حجازي السقا. بيروت: دار الجيل، 2004.

________. **شرح الإشارات والتنبيهات**. مقدمة وتصحيح علي رضا نجف زاده. طهران: دانشگاه تهران، 2005.

________. **الإشارة في علم الكلام**. تحقيق هاني محمد حامد محمد. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث؛ الجزيرة للنشر والتوزيع، 2009.

________. **نهاية العقول في دراية الأصول**. تحقيق سعيد عبد اللطيف فودة. بيروت: دار الذخائر، 2015.

الرازي، أبو حاتم. **أعلام النبوّة: الرد على «الملحد» أبي بكر الرازي**. جنيف: المؤسسة العربية للتحديث الفكري؛ بيروت: دار الساقي، 2003.

الزركان، محمد صالح. **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**. بيروت: دار الفكر، 1993.

شاكر، زينب محمد عفيفي. **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي**. تصدير عاطف العراقي. الإسكندرية: دار الوفاء، 2002.

الصغير، عبد المجيد [وآخرون]. **واقع وآفاق البحث في تاريخ الفكر في الغرب الإسلامي: مراجعات في الفلسفة والتصوف وأصول الفقه**. تنسيق عزيز أبو الشرع. أعمال مهداة إلى المفكر المغربي عبد المجيد الصغير. سلسلة ندوات 1. القنيطرة: مركز روافد للدراسات والأبحاث، 2018.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. ط 7. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

المصري، شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري. (ابن التلمساني). **شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي**. تحقيق نزار حمادي. عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2010.

الأجنبية

Hamelin, Octave. *Essai sur les éléments principaux de la représentation: Thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris*. Paris: librairie Félix Algan et Guillaumin Réunies, 1907.

Moreau, Joseph. «le temps selon Aristote (suite et fin).» *Revue Philosophique de Louvain*. vol. 46, no. 11 (1948).

Rassi, Fatemeh. «Time from the Aristotle's Perspective.» *World Scientific News*. vol. 6 (2014). at: http://bit.ly/36n3a7a

Shihadeh, Ayman. *The Theological Ethics of Fakhr Al–Din Al–Rasi*. Boston: Brill, 2006.

صدر حديثًا

عزمي بشارة

"صفقة ترامب - نتنياهو"

الطريق إلى النص، ومنه إلى الإجابة عن سؤال ما العمل؟

في 28 كانون الثاني/يناير 2020، أعلنت الإدارة الأميركية تفاصيل الشق السياسي لما سمته "صفقة القرن"، أي خطتها لحل الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي، وذلك بعد نحو ثمانية أشهر على نشر واشنطن الشق الاقتصادي من الخطة بعنوان "السلام من أجل الازدهار"، في ورشة عمل عُقدت في العاصمة البحرينية، المنامة، في حزيران/يونيو 2019.

في هذه الدراسة، يوجز عزمي بشارة بدايةً تاريخ المبادرات الأميركية منذ عام 1967، ليبيّن - من ثم - الخطورة والمنعطف اللذين تمثلهما المبادرة الأخيرة، واللذين لا ينبعان من مضمونها نفسه فقط، بل كذلك من كونها طرحت باسم رئيس الولايات المتحدة، الدولة التي احتكرت "رعاية" ما يُسمّى عملية السلام بين إسرائيل والفلسطينيين منذ توقيع ما عُرف بـ "اتفاق أوسلو" عام 1993. ومع أن هذه الوثيقة ليست اتفاقًا أو معاهدة، وهي ليست مُلزمة لأحد، ولا حتى لأي رئيس أميركي مقبل، بل هي مجرد مبادرة، فإنها خطيرة في حدّ ذاتها؛ لأنها تضمنت تبني الإدارة لمواقف اليمين الإسرائيلي وخطابه دون تعديل، وموافقة أميركية رسمية مباشرة على وقائع أوجدها الاحتلال على الأرض بالقوة.

ويفكّك بشارة نص الوثيقة نفسها، التي يسميها "صفقة ترامب - نتنياهو لتصفية القضية الفلسطينية"، ويعالج سريعًا المسار الذي أوصل القضية الفلسطينية إلى هذه النقطة تحديدًا، ثم يطرح السؤال: ما العمل؟ مستعرضًا التغيرات التي طرأت على القضية الفلسطينية واستراتيجيات العمل من أجل العدالة في فلسطين في الظروف الجديدة؛ ليختم جهده بقسم أخير يتناول فيه ثبات الرأي العام العربي على رفض تطبيع دولِهِ العلاقاتِ مع إسرائيل، عارضًا لعمليات التزييف الكثيرة التي طاولته من مروجي خريطة الطريق ومؤيدي هذا التطبيع.

بلال البازي | Bilal Elbazi*

مفهومَا السببية والحتمية بين ابن رشد وسبينوزا

The Concepts of Causality and Determinism: Between Averroes and Baruch Spinoza

ملخص: تبحث هذه الدراسة في مفهوم السببية، باعتباره الأساس الذي قامت عليه العلوم خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وكيفية تطوّره من ابن رشد إلى باروخ سبينوزا، خلال الفترة الحديثة، ليتسم بأقصى مظاهر الضرورة، ويتحوّل إلى نزعة حتمانية تسعى لتأطير البحث العلمي وتوجيهه نحو جادة الصواب. وترصد الدراسة، من خلال تناولها لهذا المفهوم، الامتداد الرشدي في النسق السبينوزي، والذي يفترض، إضافة إلى كون الحتمية تعبيرًا عن السببية، أن يكون هناك امتداد رشدي في النسق السبينوزي، وأنّ الرشدية اللاتينية أدّت دورًا مهمًا في هذا الامتداد، حيث احتضنت المفاهيم الأرسطية والرشدية التي وصلت إلى الفترة الحديثة.

كلمات مفتاحية: السببية، الحتمية، ابن رشد، سبينوزا.

Abstract: This article tackles the relationship between causality and determinism, taking the concept of causality as the conceptual foundation that grounded science in the sixteenth and seventeenth centuries. The article examines how the development of causality as a concept has began with the work of Averroes and then picked up by Spinoza during the modern period. In this period, the concept has taken extreme forms of necessity that has turned it into a deterministic principale that frames and guides scientific research. It should also be mentioned that the article proceeds through the premise that Spinoza extended Averroes' philosophical ideas in general and the latter's conception of causality in particular.

Keywords: Causality, Determinism, Ibn Rushd, Spinoza.

* باحث مغربي في الفلسفة.

Morrocan Researcher in philosophy.

مقدمة

يُعدّ مفهوم السببية من المفاهيم الرئيسة التي قام عليها العلم التجريبي، منذ أرسطو الذي اعتبر في كتابه **الميتافيزيقا** أنّ العلم هو معرفة الأسباب[1]؛ فالمعرفة لا يمكنها أن تقوم من دون مبدأ السببية، بغض النظر عن طبيعة هذه المعرفة، سواء أكانت علمية أم لم تكن. فلا شيء يحدث خارج السببية، والعالم عبارة عن كتلة مادية لا تُفهم ولا تُفسَّر إلّا سببيًا.

خلال العصر الحديث لم يعد الاهتمام بالعلل الأربع ذا أهمية[2]، كما كان الأمر مع أرسطو ومحمد بن رشد، باستثناء العلة الفاعلة، هذه العلة التي قامت على كاهلها الفيزياء الكلاسيكية؛ ذلك أنّ مفهوم السبب الفاعل يتضمن في ذاته ضرورة تكفي لقيام النواميس والنظريات العلمية عبر منهج الاستقراء؛ فالشيء لا يمكنه أن يستمر ويتحوّل ويتغيّر إلّا بوجود سبب فاعل يضمن حركته وتحوّله.

تتناول هذه الدراسة مفهوم السببية وتطوّره داخل الحقل الفلسفي العلمي، وتحوّله من مبدأ للتفسير إلى مبدأ للتنبؤ، حيث ترى الفيزياء أنّ أي حدث ناجمٌ بالضرورة عن حدث سابق له؛ لذلك إذا كنّا نعرف - بدقة - الحالة الحالية لشيء ما، فمن الممكن التنبؤ بمستقبله. هذا الموقف معروف بـ «الحتمية»، وقد أصبح دقيقًا مع تقدّم العلم. ووفقًا لمبدأ السببية، دائمًا ثمة سبب لكل تأثير؛ أي إنه نتيجة لحدث سابق.

إضافة إلى تناولها علاقة السببية بالحتمية، وعلاقة ابن رشد بسبينوزا، تركّز هذه الدراسة على إشكال ضمني يلتقطه القارئ، ويكمن هذا الإشكال في السؤال: كيف يمكن أن يؤثر تصوّرنا للإله في تفسيرنا للعالم، وفي تصوّرنا لبعض المفاهيم والأفكار العلمية من قبيل مفهوم السببية؟ فهو، إذًا، سؤال حول ماهية العلاقة بين تصوّرنا للإله وتطوّر بعض الأفكار والمفاهيم العلمية أو تقهقرها، ولنا في ذلك عدة أمثلة من تاريخ الفلسفة والعلم سيأتي البحث على ذكرها.

أولًا: السببية عند ابن رشد

1. السببية بين الإلهية والطبيعية

في فكر ابن رشد (1126-1198)، لا بد من التمييز بين نوعين من السببية: السببية الإلهية، وهي تتمثّل في الفعل الذي يُدخله الإله على المادة الأولى، أي إنها تكون مباشرة[3]، والسببية الطبيعية (الحسية)،

(1) Aristoteles, *Metafisica*, Introduccion Traduccion y Notes: Tomas Calvo Martine (Madrid: Editorial Gredos, 1994), p. 69.

(2) العلل الأربع: العلة الفاعلة، العلة الغائية، العلة الصورية، العلة المادية. يُنظر: عبد السلام بن مَيْسَ، **قضايا في الإبستمولوجيا والمنطق** (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع، 2000)، ص 139.

(3) الذاتية في السببية الإلهية تقتضي وجود السبب خارج الزمان والسببية الطبيعية تخضع للزمان، بهذا المعنى يكون هنالك تقابل بين الذاتية واللازمان، وبين العرضية والزمان، ربما هذا ما رمى إليه ابن رشد لمّا قال: «ولما كان كل شيء في زمان ومكان قيل في كل ما وافقه في الزمن والمكان فقط إنه علة بالعرض على أنه علة بالحقيقة، بل من قبل موافقتها إياه في الزمن أو في المكان»، ينظر: محمد بن أحمد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1948)، ص 694-695. أي إن وجود الأشياء يعود إلى السبب الأول الحقيقي، وهو الله، وباقي الأسباب إنما هي بالعرض فقط، السببية الإلهية هي الأساس أما السببية الحسية فهي ثانوية.

وهي كون شيء ما في العالم يكون سببًا لآخر. السببية عند ابن رشد اتصالية، ومثال ذلك أنّ الله خلق آدم، وآدم أصبح سببًا لكل البشر، وهذه هي عين السببية الطبيعية.

إنّ القول بالأسباب الطبيعية، في فكر ابن رشد، لا يمسّ الإرادة الإلهية، بل من شأنه أن يثبت صانع العالم وحِكمته، أما نفيها فهو يُسقط جزءًا من الاستدلالات على وجود الصانع، بخلاف ما ذهب إليه الأشاعرة؛ إذ «لو علموا أنّ الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدلّ على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءًا عظيمًا من موجودات الاستدلال على وجود الصانع بجحده جزءًا من موجودات الله»[4]؛ فالله أوْجَد موجودات بأسباب سخّرها لها من خارج، وهي الأجسام السماوية، بتعبير ابن رشد، وبأسباب أوجدها في ذواتها، وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى حُفظ بذلك وجود الموجودات وتمّت الحكمة[5].

هذا التمييز بين السببية الإلهية والحسية لا يدل على انفصالهما، بل إن ابن رشد يربط بينهما باستخدام مفاهيم في السبب الحسّي تُعطي أبعادًا إلهية ميتافيزيقية؛ إذ يقول: «إنه لا ينبغي أن يُشكّ في أنّ هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضًا ومن بعض [...] ولكنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها، بل في وجودها، فضلاً عن فعلها»[6]. فهذه الأسباب مشروطة بفاعل لها، وبطبيعة تخصّها، وقد طبعها الله على القواعد والقوانين الطبيعية الكامنة في المادة الأولى (الهيولى) التي كان هو سبب حركتها وتحوّلها، وهو ما يُضفي نوعًا من «الحتمية» على الأمر.

على عكس الأشاعرة، يُقرّ ابن رشد بالسببية الحسية بين المحسوسات، ويلتزم بمنطق الضرورة. إنّ الذاتية في السببية الإلهية تحتم وجود السبب فيها خارج الزمان، أما السببية الحسية العرضية، فهي تُخضع السبب للزمان؛ إذ يقول «ولمّا كان كل شيء في زمان ومكان قيل في كل ما وافقه في الزمن والمكان فقط إنه علة بالعرض على أنه علة بالحقيقة، بل من قبل موافقتها إياه في الزمن أو في المكان»[7]. إنّ القوى الداخلية المخلوقة فينا تابعة لنظام السببية في أجسامنا، أما القوى الخارجية المسخّرة لنا فهي تابعة لنظام السببية في العالم، وهي تقوم بدور المتمم أو المعيق؛ وكما يقول ابن رشد، هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين، فإنّ الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيّل ما أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج[8].

(4) محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مدخل ومقدمة تحليلية وإشراف محمد عابد الجابري، سلسلة التراث العربي الفلسفي، مؤلفات ابن رشد 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 220.

(5) يُنظر: محمد بن أحمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مدخل ومقدمة تحليلية وإشراف محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 170.

(6) محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، مدخل ومقدمة تحليلية وإشراف محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 508.

(7) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص 695.

(8) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 189، فقرة 298.

هذا الموقف ينسجم مع الطرح الأرسطي[9]؛ إذ يرى ابن رشد أنّ الأسباب الخارجية تحرك فينا شوقًا وميلًا للفعل، إذا كانت لنا القوة الداخلية؛ أي نظام السببية الداخلي للفعل، وكانت أيضًا الأسباب الخارجية ملائمة للقيام بهذا الفعل، فعندها نفعل ما نريد. وهذا يعني أنه لا بد من تحقيق التوافق بين نظامَي السببية الداخلي والخارجي لتحقيق الفعل، وهذا ما يمكن أن نصطلح عليه باللغة الفلسفية الحرية والإرادة؛ إذ يقول ابن رشد: «إذا تؤُمِّلت دلائل السمع في ذلك وُجدت متعارضة، وكذلك حجج العقول»[10]، حيث إنّ النص القرآني غني بآيات تثبت حرية الإنسان[11]، وأخرى تنفي هذه الحرية وتؤكد أنّ الإنسان خاضع للحتمية، أي إنه مسيّر؛ فكل ما يفعله سبق وجوده وتحديده في اللوح المحفوظ[12]، وحُجج العقول تستوجب أنّ المسؤولية (الجزاء، والثواب، والعقاب) تتطلب أن يكون الإنسان حُرًا في ما يفعل، وهذا موقف المعتزلة[13].

أما الجبرية، فقد ذهبوا إلى أنّ هذا الأمر يتعارض مع إرادة الله المطلقة؛ ومن ثم نفوا الحرية والإرادة الإنسانية[14]. في حين ذهب الأشاعرة إلى القول بالكسب؛ فإن للإنسان كسبًا، والمكتسب به والمكتسب مخلوقان لله تعالى[15]. أما ابن رشد فذهب إلى القول إنّ الله يخلق لنا قوًى نستطيع بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، غير أنّ هذا الاكتساب مشروط بمواتاة الأسباب الداخلية والأسباب الخارجية[16].

2. الحركة والإمكان

أ. الحركة

يقوم التصوّر الأرسطي على فكرة أساسية مُفادها أنه لا يمكن التسلسل إلى ما لانهاية في الحركة، بل لا بد من الوصول إلى محرّك أول لا يتحرّك، وهو المسؤول عن كل حركة. تطرق ابن رشد إلى مسألة القِدَم التي كانت تشغل تفكير معاصريه، والذين سبقوه[17]، ليثبت الحركة وقِدَمها، حيث يُقرّ بواسطة هذه المسألة بوجود محرّك أزلي سبب لكل حركة. والحركة عنده لا تختلف عن الحركة الأرسطية، فهي إما حركة نحو المركز، أو من المركز، أو حول المركز؛ ما يجعلنا نتصوّرها إما مستقيمة وإما دائرية[18].

(9) ألفرد إدوارد تايلور، **أرسطو**، ترجمة عزت قرني (بيروت: دار الطليعة، 1992)، ص 74.

(10) المرجع نفسه، ص 284.

(11) ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: 29).

(12) ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُم مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (فاطر: 11)؛ ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا﴾ (الحديد: 22).

(13) ينظر: أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ج 1 (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه، 1968)، ص 45.

(14) المرجع نفسه، ص 85-87.

(15) يُنظر: ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 187، فقرة 291.

(16) المرجع نفسه، ص 188، فقرة 297.

(17) المتكلمون، وفلاسفة الإغريق. يُنظر نص لأبي حامد الغزالي، ضمن الملحق الذي أضافه محمد عابد الجابري في: ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 561.

(18) المرجع نفسه، ص 145-146.

يتبع ابن رشد أسلوب أرسطو في دراسته للحركة؛ فهو يتحدّث عن المحرّك الأول الذي هو علة كل حركة في الكون، وقد فعل هذا استنادًا إلى تبيُّن علاقات التضاد والتناقض بين العبارات[19]، ويقول في هذا السياق: «لكنّ المتحرّك ليس يمكن فيه أن يكون معًا يتحرك وقد تحرّك، وإلّا كان ساكنًا ومتحرّكًا معًا. ومتى أنزلنا العظَم مؤلفًا مما لا ينقسم، لزم ضرورة أن يكون المتحرّك يتحرّك وقد تحرّك معًا، أو تكون الحركة مؤلَّفةً من سكون»[20]. المحرك الأول ليس من الضروري أن يُحرِّكَ بشكل مباشر ما يُحرِّك، بل قد يحرِّك بتوسُّط. في عالم الفساد، عالم المادة، يكون فعل التحريك من طرف المحرّك الأول بواسطة حركة الكواكب التي ترجع حركتها بالضرورة إلى المحرّك الأول الذي يعطي الحركة والوجود والنظام والترتيب، وما إلى ذلك من أسباب الوجود والاستمرار[21].

إنّ الحركة في نظر ابن رشد، في موافقة منه لأرسطو، إما طبيعية وإما قسرية، أي إنها تحدث بفعل يُمارَس على الأجسام من خارجها. وهذا التصوّر ناتج بالضرورة من تبنّي ابن رشد لتصوّر مُفاده أنّ الأجسام، بوصفها جواهر وطبائع، ذات وجود ثابت؛ ما يعني أنّ العناصر هي كيانات جوهرية ذات ماهيات سرمدية. فابن رشد يؤكد على التقسيم الثنائي (عالم فوقي/ عالم أرضي، الحركة الفاسدة/ الحركة الكاملة السرمدية، الحركة المستقيمة/ الحركة الدائرية)[22].

بحسب **علم ما بعد الطبيعة**، فإنه لا يمكننا التسلسل في المحركات إلى ما لانهاية، حيث إنّ لكل متحرّك محرّكًا يحركه، والمتحرّك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرّك يحرّك من جهة ما هو بالفعل، والمحرّك إذا تحرّك تارة ولم يُحرّك أخرى فهو مُتحرك بالقوة حينما لا يُحرّك بالفعل. ولذلك، حين يُزعَم المحرّك الأقصى للعالم أنه يحرّك تارة ولا يحرّك أخرى لزم ضرورة أن يكون هنالك محرّك أقدم منه فلا يكون هو المحرّك الأول. وإذا فرضنا أيضًا أن هذا الثاني يحرّك تارة ولا يحرّك أخرى لزم فيه ما لزم في الأول؛ فباضطرار إما أن يمرّ الأمر إلى غير نهاية وهو، بحسب ابن رشد، مُحال، وإما أن نقول إنّ هناك محركًا لا يتحرك أصلاً[23]. وهذا، أيضًا، اتفاق لابن رشد مع أرسطو في هذه المسألة.

وافق ابن رشد أرسطو كذلك في أن هناك حركة في الأين وحركة في الكيف، وحركة في الكمّ، وأن هذه الحركة تنقسم. وبيان ذلك أنّ كل متغيّر إنما يكون من شيء إلى شيء، أضف إلى ذلك أنّ هذا التغيّر لا يخلو من أن يكون في ما منه يُتغيّر أو في ما إليه يتغيّر، حيث «إنه ليس يلزم في الأبيض، عندما يتحرّك، أن يكون بعضه في البياض وبعضه في السواد، بل إنما يلزم أن يكون بعضه أبيض وبعضه في

(19) القائل بهذه الفكرة هو بناصر البعزاتي، ينظر: بناصر البعزاتي، «مكانة ابن رشد في تطور الأفكار العلمية: تصوّر الحركة»، في: محمد المصباحي (إشراف)، **الأفق الكوني لفكر ابن رشد: أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته، مراكش 12–15 ديسمبر 1998** (الرباط: منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001).

(20) محمد بن أحمد بن رشد، **رسالة السماع الطبيعي**، تقديم وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994)، ص 99.

(21) يُنظر: مقدّمة محمد عابد الجابري في: ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 74–75؛ يُنظر فيما يتعلق بتحريك الله للعالم: المرجع نفسه، ص 238.

(22) المرجع نفسه، ص 144–146؛ وبخصوص ثنائية عالم الكون والفساد ينظر: المرجع نفسه، ص 305.

(23) محمد بن أحمد بن رشد، **علم ما بعد الطبيعة**، نشره كرلوس كيروس (مدريد: المطبعة الأبيرقية، 1918)، ص 126.

المتوسط»[24]. وأصناف هذه الأضداد ثلاثة، تكوّن أجناس الحركات الثلاثة، وقد عبّر عنها بالحركة في الأين؛ وهي النقلة ومنها فوق وأسفل، والحركة في الكم وهي تكون نموًا ونقصًا، والحركة في الكيف وهي استحالة[25].

في **تهافت التهافت**[26]، يقسم ابن رشد الموجود إلى نوعين: موجود في طبيعته الحركة وهو لا ينفك عن الزمان، وموجود ليس في طبيعته الحركة وهو أزلي. ويمكن تقسيم الموجودات التي في طبيعتها الحركة إلى موجودات تتحرك حركة دائرية أزلية في المكان، وهي حركة عالم ما فوق القمر، وموجودات تتحرك حركة أزلية في الجوهر، الأمر الذي يؤدي إلى فساد الأفراد، وحركة أزلية في المقولات العرضية، وهي التي تحدُث عنها بالاستحالة والصيرورة من حالة إلى أخرى، ومن وضع كمّي إلى آخر. والحركتان (الجوهرية والعرضية) تخصّان عالم ما تحت القمر. أما الموجودات غير المتحركة، فيقسمها إلى نوعين: العقول المفارقة، والمبدأ الأول[27].

بحسب ابن رشد؛ الإله لا يسبقه عدم مطلق؛ فهو فاعلٌ دائمٌ، أي إنّ نظرته اتصالية، وفي هذا السياق يقول: «إنّ الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الحدوث المنقطع»[28]. هذا يعني أنّ فعل الإله مستديم، فهو متصل بالعالم من خلال فعله فيه، و«أما إذا لم يكن بين الحركتين الكلّيتين نسبة، لكون كل واحد منها بالقوة، أي لا مبدأ له ولا نهاية، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء، لكون كل واحد منها بالفعل، فليس يلزم أن يتبع نسبة الكل إلى الكل نسبة الجزء إلى الجزء [...] لأنه لا توجد نسبة بين عظمين أو قدرين [كذا]، كل واحد منهما يفرض لا نهاية له»[29]. هذا يعني أنّ الحركتين لا نهاية لهما، وأنهما موجودتان بالقوة، ذلك أنّ ابن رشد يقول بوجود بالفعل ووجود بالقوة، وأنّ الحركة الجزئية الفعلية هي الحركة المحدودة، في حين أنّ الحركة الكلية هي غير متناهية وتوجد بالقوة، وهذه الحركة الكاملة هي الحركة الدائرية.

إنّ المحرك الأول هو الفاعل الأول الذي حرّك الكون أول مرة، ويُقسّم الفاعل إلى صنفين: صنف يمكن أن يستغني عنه المفعول متى تم وجوده، وصنف يظل متعلقًا به مفعوله، فيصبح وجود المفعول من وجود الفاعل. وذلك حال الكون مع موجِده. فالخلق، بحسب ابن رشد، في عملية مستمرة، حيث إنّ حركة الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل تحتاج إلى إيجاد مستمر ضمن نظام مُحكم يصدر عن العلة الأولى، ومن ثم فإنّ نظرته إلى الكون هي نظرة اتصالية، حيث إنّ الصانع الأول الذي نصل

(24) ابن رشد، **رسالة السماع**، ص 99.

(25) المرجع نفسه، ص 80.

(26) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 166.

(27) يُنظر، مثلًا، شرح محمد المصباحي لهذا التقسيم في: محمد المصباحي، **الوحدة والوجود عند ابن رشد** (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع، 2002).

(28) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 233.

(29) المرجع نفسه، ص 125.

إليه من خلال النظر في المصنوعات، كما جاء في **فصل المقال**[30]، هو معطي الوجود كاملاً؛ فـ «معطي الرباط هو معطي الوجود»[31].

ويقتضي الحديث عن الحركة بالضرورة التطرّق إلى مسألة الزمان - باعتباره نتاج الحركة - من جهة، وفي علاقته بالحركة والخلق من جهة أخرى، فعندما نتحدّث عن البداية والنهاية فنحن نتحدّث بالضرورة عن الحركة إضمارًا، ومن ثم عن الزمان، حيث يمكن اعتبار تناول ابن رشد للحركة في علاقتها بالزمان تناولاً إشكاليًا. فهو ينظر إلى الزمان باعتباره مستقلاً عن الحركة - بنحو ما - فالحركة هي علة الزمان، لكنه ليس من ذاتها[32]، والله هو الوحيد الذي ليس من طبيعته الحركة والخضوع للزمان، لأنه خارج الزمان، فهو ذلك الموجود غير القابل للحركة ومصدر كل حركة، أو بعبارة أرسطو «المحرّك الذي لا يتحرّك».

يميّز ابن رشد بين ما هو مع الزمان وما هو في الزمان؛ فـ «ما يوجد مساوقًا للزمان، والزمان مساوقًا له، فقد يلزم أن يكون غير متناه، وألّا يدخل منه في الوجود الماضي إلّا أجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه»[33]، أي إنّ المخلوقات التي لها بداية ونهاية هي في الزمان، لأنّ قِدم العالم يقتضي بالضرورة قِدم الحركة وأزليتها، وهذا يعني أنّ العالم القديم مع الزمان. ويمكن اعتبار الزمان مفهومًا أساسيًا، إضافة إلى الحركة، في الربط الرشدي بين العالم والله.

إنّ السببية بالتراتب تقوم أساسًا على الحركة، ونقصد حركة من موجودات أقل إلى موجودات أعلى وأفضل منها، فمن الأخس، أي من المادي، إلى صور العقل الإنساني، إلى صور العقول المفارقة للمادة، ثم إلى العقل الإلهي مبدع الصور، أشرف هذه العقول وأتمّها[34]. وهكذا، تتسلسل الموجودات في حركة تصاعدية نحو الأشرف، وكلما كانت المعرفة بالصنعة أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم.

لقد نبعَ كل هذا النقاش حول السببية من ضرورة الحسم في طبيعة وجود الإله ومسألة القِدم والحدوث. ويقول ابن رشد في هذا السياق إنّ تقدّم الإله على العالم ليس تقدّمًا زمانيًا، حيث إنّ «تقدّم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي ليس بمتغيّر، ولا في زمان، على الوجود المتغيّر في الزمان»[35].

يمكن القول إنّ هذا التناول للحركة من طرف ابن رشد، قد تم في ظل غياب إطار نظري علمي يمكنه أن «يقطّع الوقائع ويدمجها في بناءٍ مفهومي واستدلالي مثمر، ولا يتأتى هذا البناء إلّا بالاسترشاد بتقليد

---

(30) ابن رشد، **فصل المقال**، ص85.
(31) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 247.
(32) المرجع نفسه، ص 166-169.
(33) المرجع نفسه، ص 200.
(34) المرجع نفسه، ص 273.
(35) المرجع نفسه، ص 161.

البحث الذي تطوّر لدى الممارسين للعلم»[36]، لكن ابن رشد، على رغم محاولته في تحرير العقل، قيّد نفسه بالالتزام التام بمذهب أرسطو الفلسفي، فبقي أسير أفكاره، أي إنّ الأرسطية شكّلت عائقًا أمامه لتطوير مفهوم الحركة أكثر في جانبه الإبستيمولوجي.

ب. الإمكان

يؤدي الإمكان دورًا مركزيًا في عملية الخلق عند ابن رشد، حيث إنّ هذا الإمكان يحل في المادة الأولى التي منها أَخرج الإله الكون. ونَفي الإمكان يعني بالضرورة أنّ الإله أوجد العالم من العدم بعد أن كان ذلك ممتنعًا (وهذا القول الثاني هو مذهب عموم المتكلمين)؛ فالعالم، بحسب التصوّر الرشدي، لا يمكن أن ينقلب من استحالة الوجود إلى إمكانه. وهذا ما عبّر عنه بقوله: «يلزم إذا فُرض أنّ العالم كان ممتنعًا قبل حدوثه دهرًا لا نهاية له، أن يكون إذا حدث انقلبت طبيعته من الاستحالة إلى الإمكان»[37].

إنّ طبيعة الأجسام اقتضت وجودها على النحو الذي هي عليه، إما لضرورة أو أفضلية[38]. فابن رشد لا ينكر الإمكان في المادة الأولى، أو في الأشياء والأجسام الموجودة في عالم الكون، بل يرى أنّ من أنكر «وجود قوى طبيعية تُخصّص وتُحدّد وجودها على نحو معيّن، وقع في محالات شائكة»[39]. فالإمكان، إذًا، لا بد له من مادة يفعل فيها، وهي المادة الأولى، فهو كامن فيها، ذلك أنّ التكوين عنده هو انقلاب الشيء وتغيّره مما بالقوة إلى ما هو بالفعل[40]؛ ما يعني أنّ المادة لا تخلو من الفاعلية الذاتية، فهي بحسب هذا التصوّر الفاعل مادة للفعل بها ومنها. أما العدم عنده فهو وجود بالقوة[41] له القابلية لتجسيد مختلف الإمكانات.

يمكن القول إنّ المادة تحتوي على إمكانات لامحدودة ولامتناهية كامنة فيها، وإنّ الإله يحرّك هذه الإمكانات بحركة أزلية، فتنطلق رحلة التغيّر والتحوّل والتبدّل. هذا التصوّر يأتي ضدّ الموقف الأشعري الذي يرى أنّ الله خلق الكون بعد أن كان ممتنعًا عليه أن يخلقه من الأزل؛ لكنّ الإله، في فكر ابن رشد، فاعل في المادة التي وجودها مساوِقٌ لوجوده[42]. فجعل الإمكانات في المادة، وربط - باستخدام مفهومَي الحركة والزمان - بين الإله والعالم، وحاول تحرير العقل بإعطائه القدرة على تبيُّن القوانين الطبيعية. ومن خلال هذا الربط بين المفعولات والفاعل، ترتقي بالذات هذه

(36) البعزاتي، ص 105.

(37) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 179.

(38) المرجع نفسه، ص 146.

(39) جيرار جهامي، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد): دراسة وتحليل** (بيروت: دار المشرق، 2002)، ص 42.

(40) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 210.

(41) المرجع نفسه، ص 209.

(42) يقول ابن رشد: «والإمكان أيضًا ما هو في الفاعل، وهو إمكان الفعل ومنه ما هو في المنفعل، وهو إمكان القبول». ينظر: المرجع نفسه، ص 111. وفحوى هذا الكلام أن إمكان الفاعل يشترط إمكانًا في القابل. فالعدم عند ابن رشد يرادف القوة والإمكان، وهما (القوة والإمكان) يستدعيان قابلًا وموضوعًا، هذا القابل الذي يتمثل بالمادة الأولى.

المفعولات، رغم تأثير بعضها في بعضها الآخر؛ وهكذا فإنّ الإله، من وجهة نظر ابن رشد، هو محرّك وفاعل في الآن ذاته.

ثانيًا: السببية الميكانيكية عند ديكارت

تقوم الفيزياء الكلاسيكية على مبدأ السببية الميكانيكية التي تحكم العالم، وهذا ينطبق على فيزياء غاليليو غاليلي (1564-1642) أيضًا؛ إذ تنطلق من فكرة أساسية مفادها أنّ الطبيعة عبارة عن آلة محكمة التنظيم بفضل القوانين التي تحكمها. وهذه الفكرة هي التي قامت عليها الفيزياء الغاليلية، خاصة من جهة تصوّر غاليلي للحركة ومبدأ العطالة الذي يقوم بالدرجة الأولى على أُسس سببية بحتة.

تكمن أهمية فيزياء غاليلي، إضافة إلى كونها شكّلت ثورة على التصوّرات الكلاسيكية، وأدّت دورَ المتمم للثورة الكوبرنيكية في الفلك، في كونها نظرت إلى المعادلة الرياضية والتجريب بدلًا من مبدأ الهيولى القديم، وعملت على تخليص المعرفة العلمية من شوائب الميتافيزيقا، فهي ضدّ التصوّر الميتافيزيقي للكون والحركة. هذه الفيزياء تؤدي فيها الأسباب إلى الوصول إلى النتائج بالضرورة، فهي علم يقوم على الميكانيكا السببية الصارمة، ونقصد بـ «الصارمة» هنا أنّ السببية تتضمن الضرورة، بحسب غاليلي، فصرامتها تكمن في ما تتضمنه من ضرورة.

لقد أيَّد رينيه ديكارت (1596-1650) التصوّر الميكانيكي الغاليلي للسببية، حيث نجده يقرّ، في رسالة أرسلها إلى الأب ميرسين[43]، بتبنيه للتفسير الميكانيكي الغاليلي، الذي يعتبره الطريقة المُثلى لبلوغ الحقيقة، ذلك أنّ غاليلي حاول تجنب أخطاء الفلاسفة السيكولائيين، وعمل على فحص الموضوعات الفيزيائية رياضيًا؛ إذ يعلن ديكارت في الرسالة نفسها عن اتفاقه مع غاليلي، مع بعض التحفظ، حيث إنه لم يفحص المبادئ الحقيقية للفيزياء.

هذا التحفّظ الديكارتي على بعض القضايا في فيزياء غاليلي، أدّى بصاحبه إلى تأسيس الميكانيكا على معطيات يمكن القول إنّها قبلية هندسية، وعلى تماثل المادة والامتداد، فالامتداد هو أساس الطبيعة المادية[44]. وإذا ما أمعنا النظر فلن نجد في تصوّرنا للعالم الخارجي إلّا فكرة واحدة متميّزة دائمًا باقية مهما تغيّرت الصفات الحسية، تلك هي فكرة الامتداد[45]. فقد تصوّر ديكارت ميكانيكا غاليلي بطريقة تجعلها قائمة بغير حاجة إلى مفهوم الآلة[46]. وقد ترتب على هذا التصوّر صعوبة

(43) René Descartes, «Lettre à Mersenne,» in: C. Adam & P. Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 2 (Paris: Vrin, 1975), p. 30.

(44) يميّز ديكارت بين ما يدركه العقل من صفات أولية، مثل الامتداد والشكل والعدد والحركة، وما تدركه الحواس، مثل الطعم والرائحة واللون. وتشكّل هذه الصفات الأولية ماهية المادة والصفات الثانوية، وهي ناتجة من تأثر الحواس بالمادة ولا تكمن في المادة نفسها.

(45) Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science*, 2nd ed. (London: Routledge & Kegan Paul, 1949), pp. 97–98.

(46) Jean–Pierre Seris, «Descarte et la Mecanique,» in: *Bulletin de la société française de philosophie, Séance du 31 janvier 1987* (Paris: Colin, 1987), pp. 32–65.

التعرّف إلى السببية الميكانيكية الديكارتية من دون التفسير بواسطة الشكل والحركة لكل النتائج التي تتولد في المادة.

يؤكد ديكارت ضرورة استبدال الفلسفة النظرية بفلسفة عملية تمكّن من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها، فمشروعه ضدّ الفلسفة المدرسية، والمذهب الأرسطي تحديدًا، وهو يقول بإمكانية إرجاع العلوم في علاقة سببية إلى العقل الذي يَدْرسها؛ أي العقل المشترك بين الكل.

يناقض ديكارت التصوّر الأرسطي في عدة مسائل، منها المسائل العملية التي تنمو بها البذرة إلى نبات، فهي عملية ميكانيكية محضة، وليس هنالك حاجة إلى النفوس التي تحدّث عنها أرسطو[47]، بل تحتاج إلى النفس العاقلة فقط. ويناقضه كذلك في اعتباره الكائنات الحية مثل المادة الجامدة، تحكمها قوانين الفيزياء. وهذا يعني انتفاء الحاجة إلى مبدأ الكمال أو النفس لتفسير نمو الأعضاء وحركات الحيوانات، كما هو الحال مع أرسطو وابن رشد، فالعالم المادي يخضع للحتمية الخالصة، بحسب ديكارت، وهذه الفكرة سنجدها لاحقًا عند سبينوزا.

هذه النزعة الآلية أصبحت بمنزلة النموذج النظري لتفسير الكائن الحي نفسه، كما يقول سالم يفوت في **إبستيمولوجيا العلم الحديث**، وذلك في إطار اختزال الطبيعة كلّها في قوانين ميكانيكية، ففي ذلك إنقاذ للعلم من شبح التفاسير الخرافية، وضمان للشريعة ودعم لها، باعتباره ينفي وجود فاعلين آخرين غير الله، ويعطي لمفهوم المعجزة مدلوله، من حيث إنه خرق لقوانين الطبيعة لا يتم إلّا بقدرة قادر[48].

في هذا الصدد، يمكن اعتبار القرن السابع عشر قرن توسيع التفسير الميكانيكي بعبارة يفوت؛ إذ بلغ الأمر بهذا التفسير إلى حدّ انطباقه على الإنسان باعتباره آلة من الآلات الحية. يرفض ديكارت التأثير المباشر للنفس في البدن، ويقول بضرورة وجود «آليات ووسائل مادية منظمة تنظيمًا محكمًا كي يحدث الفعل»[49]، رغم أنه انطلق من فكرة أنّ النفس هي كل مبدأ الحركات البدنية. وفي خضم هذا النقاش، يرى أنه من اللافت جدًا للنظر أنّ أيّ حركة لا يمكن القيام بها، سواء تعلّق الأمر بالحيوانات أو الإنسان، ما لم تتوافر للأبدان كل الوسائل والأدوات والأعضاء التي بفضلها يمكن لآلة من الآلات أن تؤدي الحركات ذاتها. وبحسب ديكارت، فإنّ الأمر نفسه ينطبق على البشر، فليست الروح أو النفس هي التي تحرّك الأعضاء الخارجية مباشرة، لكنها تحدد سيلان السائل الروحي المسمى بالأرواح الحيوانية التي تتجه باستمرار من القلب إلى المخ، ومنه تنتشر في العضلات وتسري فيها، ذلك السائل هو علة كل حركات أعضائنا[50].

يذهب ديكارت إلى أنّ بعض الحركات التي يقوم بها جسمنا، هي أفعال اضطرارية لا دخل للنفس فيها، كدقات القلب وعملية الهضم مثلًا، ويقدّم مثال الشخص الذي يسقط من ارتفاع شاهق، فيقدّم

(47) النفوس الثلاث، هي: النباتية أو الغذائية، والحاسة، والناطقة.

(48) سالم يفوت، **إبستيمولوجيا العلم الحديث**، ط 3 (الدار البيضاء: دار توبقال، 2008)، ص 83.

(49) المرجع نفسه، ص 84.

(50) المرجع نفسه.

يديه ليقي بهما رأسه من التهشم[51]، وهو ما يُحدث تغيّرًا آليًا في المخ، فتنبعث الأرواح الحيوانية في الأعصاب، فتُحدث هذه الأخيرة الفعل الآلي مثلما يحدث أي فعل آلي، من دون أن يكون للإرادة عليه أي سلطة[52]. والحركة عند ديكارت عبارة عن تعاقب الأمكنة التي يشغلها جسم واحد في الامتداد؛ إذ لا يمكن، بحسب ديكارت نفسه، تصوّر الحركة في غير الامتداد[53].

لقد سمح التصوّر العلمي والفلسفي الديكارتي بذوبان مشترك لكل من الآلة في الميتافيزيقا والميتافيزيقا في الآلة بعبارة يفوت، حيث تمّت الاستعاضة عن استقلالية العقل بنموذج ميكانيكي، فأضحت الآلة نموذجًا يخدم التفكير الميتافيزيقي.

ثالثًا: الحتمية عند باروخ سبينوزا

جاءت فلسفة باروخ سبينوزا (1632–1677) خلال الفترة التي عرَفت المراحل الأولى للعلم الحديث، وتحديدًا أثناء الفترة التي عاصرت ظهور مفهوم الحتمية بوصفه براديغمًا فرض نفسه على الحقل العلمي، رغم أنه كان بعيد التحقق آنذاك كبراديغم يؤطر البحث العلمي الذي كان يعاني ما علق به من شوائب الميتافيزيقا، فقد ظهرت فلسفته في فترة مخاض العلم، وهي فترة سعت فيها الفلسفة إلى تجاوز التقاليد الأرسطية والمدرسية، وتخليص الفكر من رقابة الكنيسة[54]؛ ذلك أنها مرحلة يمكن تمييزها بكونها مرحلة الثورات العلمية والفكرية التي أدّت إلى تقهقر دور الكنيسة وسلطانها، وأيضًا لحظة انتقالنا فيها من التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية للظواهر إلى تفسيرات علمية تقوم على التجربة والمعادلة الرياضية.

إنّ فلسفة سبينوزا من أبرز الفلسفات التي قلبت تصوّرنا للعالم، وشكّلت ثورة ضدّ التقاليد المدرسية، وهدمت التصوّر اللاهوتي للإله، وخالفت التصوّر الديكارتي القائل بالتعالي. وهو أول فيلسوف انطلقت فلسفته من الإله نزولاً إلى باقي الموجودات؛ إذ افتتح **علم الأخلاق** بتعريفه للجوهر ثم الصفات.

1. في وحدة الجوهر

يعرّف سبينوزا الجوهر بكونه «ما يوجد في ذاته ويُتصوّر بذاته؛ أي ما لا يتوقف بناء تصوّره على تصوّر شيء آخر»، القائم بذاته الذي لا يحتاج إلى غير ذاته في وجوده واستمراره. كما هو وارد في التعريف

(51) هذا يشبه مبدأ الكوناتوس عند سبينوزا (النزوع نحو البقاء، وحفظ الذات بشتى الوسائل الممكنة). وهذا النزوع يحكم الكائنات الحية من دون تمييز، إضافةً إلى قول سبينوزا: «نحن لا نعلم ما يستطيع الجسم أداءه وما لا يستطيع بقوانين الطبيعة وحدها»، يُنظر: باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 150.

(52) يفوت، ص 84.

(53) يُنظر مثلًا:

Burtt, p. 100.

(54) مثل محاكم التفتيش، وما تعرّض له جوردانو برونو G. Bruno (1548–1600)، وغاليلي، ثم ما تعرّض له سبينوزا نفسه من تكفير وتنكيل.

الثالث من **علم الأخلاق**[55]، وهو «متقدّم بالطبع على أعراضه»، كما جاء في القضية الأولى[56]. وفي التعريفين الرابع والخامس، يعرّف سبينوزا الصفة بكونها «ما يدركه الذهن في الجوهر مقوّمًا لماهيته» ويعرّف الحال بأنه «ما يطرأ على الجوهر، وبعبارة أخرى ما يكون قائمًا في شيء غير ذاته ويتصور بشيء غير ذاته»[57]، ويعرّف اللامتناهي إطلاقًا بأنه جوهر «يتألف من عدد لامحدود من الصفات، تعبّر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لامتناهية»[58].

أ. الصفات والأحوال

إنّ الجوهر، في التصوّر السبينوزي، واحد يعبّر عن ذاته بأشكال لانهائية، بحيث إنّ لكل الصفات جوهرًا واحدًا، ولكل الأجسام طبيعة واحدة. ويؤدي هذا المبدأ إلى القول بوحدة الجوهر، وهي وحدة لا تُقصي التعدد الظاهري ولا تنفيه، ولكنها تنفي تعدد الجواهر[59]؛ فالذات الإلهية منقسمة، ولكنها ليست مفكّكة، بعبارة جيل دولوز، صفاتها مختلفة ولكنها ليست متفرّقة[60].

بحسب التعريف الرابع[61]، يجب أن تُتَصوّر كل صفة من صفات الجوهر بذاتها، ما دامت الصفة هي ما يدركه الذهن في الجوهر مقوّمًا لماهيته؛ أي تصوّرها بذاتها، وهذا راجع إلى كون كل صفة من صفات الجوهر قد وُجِدت فيه دائمًا معًا[62]. ويذهب سبينوزا إلى أنّ كل صفة تعبّر عن حقيقة الجوهر أو كيانه، وينبغي تعريف الكائن اللامتناهي إطلاقًا ككائن يتألف من عدد لامحدود من الصفات، تعبّر كل واحدة منها عن ماهية أزلية ولانهائية[63]. من هنا، كان تصوّره للإله (الطبيعة) جوهرًا يتألف من عدد غير محدود من الصفات المعبّرة كل واحدة عن ماهية أزلية ولامتناهية - واجب الوجود - كما ورد في القضية الحادية عشرة.

الصفات هي فعل وحركة وقوة نمو؛ إذ إنّ الجوهر لا يتقَوّم إلّا بصفاته التي تعبّر عنه، والصفات لا تتقوّم إلّا بالأحوال التي تعبّر عنها. فالصفات تعبّر عن الجوهر، والجوهر يضمن ويعبّر عن الصفات، والأحوال تضمن وتعبّر عن الصفات. لكنّ هذا التعدد لا يعدو أن يكون تعددًا في التعبير فقط، وليس

(55) سبينوزا، ص 31.

(56) المرجع نفسه، ص 33.

(57) المرجع نفسه.

(58) المرجع نفسه، ص 31-32.

(59) عادل حدجامي، **فلسفة جيل دولوز عن الفلسفة والاختلاف** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2012)، ص 59.

(60) Gilles Deleuze, *L'ile déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953–1974* (Paris: Les éditions de Minuit, 2003), p. 209.

(61) Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Atílano Domínguez (ed. & trad.) (Madrid: Editorial Trotta, 2000), p. 39.

(62) Ibid., p. 45.

(63) Ibid.

في الماهية، فالجوهر هو الطبيعة نفسها في صورتها الطابعة وصورتها المطبوعة[64]؛ أي الجوهر من حيث هو صفات وعلة، والصفات من حيث هي أحوال وآثار[65]. هذا هو أبلغ تعبير عن وحدة الوجود.

لا يمكن إدراك الصفات إلّا من حيث هي الجوهر وقد عبّر عن ذاته؛ ومن ثم لا يمكن فصل الصفات عن الجوهر، ولا يمكن فصل الجوهر عن الصفات، ولا الصفات عن الأحوال. فالصفات في تماهٍ مع الجوهر، والأحوال في تماهٍ مع الصفات. وبعبارة دولوز، فإنّ الصفات هي ماهية الإله أو قوة الإله[66]، ذلك أنها هي عين الذات. وكل صفة من هذه الصفات، كما قال سبينوزا، مُدركة بذاتها وفي ذاتها. والصفات لامتناهية في العدد، لكننا لا نعرف إلّا اثنتين، هما الفكر والامتداد، لأننا لا نستطيع أن ندرك ممّا هو لامتناهٍ إلّا ما كانت بعض خصائصه تنتمي إلى ماهيتنا[67]. ويعرّف الفكر باعتباره صفة من صفات الإله، وبعبارة أخرى، فإنّ الإله شيء مفكّر Res Cogitans، فالفكر صفة من الصفات اللانهائية للإله، وهي تعبّر عن ماهية الإله الأزلية اللامتناهية[68]، وهذا بيّن من خلال التعريف السادس[69]. فكلما كان الكائن يستطيع التفكير في عدد لامحدود من الأشياء، بعدد لامحدود من الطرائق، كان حتمًا كائنًا لامتناهيًا بفضل التفكير[70].

نستنتج أنّ الجوهر من دون صفات غير ممكن الوجود، وأنّ الصفات من دون أحوال غير ممكنة الوجود، أي إنّ الطبيعة الطابعة لا تستغني عن الطبيعة المطبوعة في وجودها، وهذه عين المحايثة. أما الأحوال، فقد أُطلق عليها «الآثار التي تلحق الجوهر»، أو بحسب فهم دولوز، فهي في حقيقتها عبور، مع أنه ينبغي التمييز بين الأثر والتأثير، من حيث إنّ الأول عبور يلحق بالجسم، أي الامتداد، والثاني يلحق بالعقل، أي الفكر[71].

يقوم التصوّر السبينوزي على أطروحة رئيسة هي أنه لا يوجد إلّا جوهر واحد يضم ما لانهاية من الصفات، وأنّ الموجودات ما هي إلّا أحوال للصفات. ويتداخل في هذا الطرح، وحدةُ الوجود ونفيُ وجودِ إلهٍ، ذات متعالية وخالقة، أي إنه تصوّر ضدّ التصوّر الديكارتي واللاهوتي ونظرية الفيض.

في القضية الرابعة، ينظر سبينوزا إلى الصفات على أنها تميّز بين الأشياء المتباينة من خلال تنوعها. وبحسب القضية الخامسة، لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران أو عدة جواهر من طبيعة أو صفة

(64) يميّز سبينوزا بين الطبيعة الطابعة، وهي الإله، أو الطبيعة في كليتها، والطبيعة المطبوعة، وهي الطبيعة في جزئيتها Natura Naturas and Natura Naturata.

(65) جيل دولوز، **سبينوزا: فلسفة عملية**، ترجمة عادل حدجامي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2015)، ص 109.

(66) المرجع نفسه، ص 137.

(67) Gilles Deleuze, *Spinoza Philosophie Pratique* (Paris: Les Éditions de Minuit, 2003), p. 137.

(68) Baruch Espinosa, *Ética*, Parte 2 J. de Carvalho (trans.), 2 ed. (São Paulo: Abril Cultural, 1979), p. 78.

(69) سبينوزا، ص 31.

(70) Espinosa, p. 79.

(71) Deleuze, *Spinoza Philosophie*, p. 69.

واحدة، وإنما تنوع الصفات والأعراض هو ما يميّز شيئين متباينين[72]. وتُميَّز الجواهر من بعضها بتنوع الصفات، ما يعني أننا سنسلّم، بحسب برهان القضية نفسها، بأنه لا يوجد غير جوهر واحد للصفة الواحدة؛ وهذا يعني أنه لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران لهما صفة واحدة. وبحسب برهان القضية السادسة، يقتضي هذا الأمر بالضرورة أنه لا يمكن لأحدهما أن ينتج من الآخر[73].

إن كل الماهيات التي تتمايز في الصفات تتّحد في الجوهر الذي تردّه إليها الصفات، بعبارة دولوز. والجسم عند سبينوزا هو حال في الامتداد، مثلما أنّ النفس حال في الفكر. والقول بالوحدة يترتب عليه، أو يقتضي، نفي وجود صفة تعلو على أخرى، ووجود صفات خاصة بالخالق، وأخرى خاصة بالمخلوق.

العلاقة التي تجمع بين الامتداد والفكر هي علاقة تكافؤ في الوجود، يمكن التعبير عنها بأنّ نظام جسمنا وانفعالاته موافق بالطبع لنظام أفعال النفس وانفعالاتها[74]، فهي علاقة من التوازي، وهو توازٍ إبستيمولوجي؛ توازٍ بين الفكرة وموضوعها[75]. يستلزم هذا التوازي التساوي والتماهي بين حال من الفكر وحال آخر متحقق في صفة واحدة محددة بدقة هي الامتداد. ويقوم هذا التوزاي الإبستيمولوجي أساسًا على التساوي بين قوتين؛ القوة الصورية للوجود، وهي مشروطة بكل الصفات، والقوة الموضوعية للفكر، وهي مشروطة بصفة الفكر وحدها. وتؤدي فكرة الإله، في هذا المضمار، الجسر الذي ينقلنا من التوازي الإبستيمولوجي إلى التوازي الأنطولوجي القائم أساسًا على التساوي بين كل الصفات باعتبارها صورًا للماهية وقوى في الوجود.

ب. اللامتناهي

نشير أولًا إلى بعض الصعوبات التي يطرحها تناول مفهوم اللامتناهي، فقد عدّه سبينوزا مسألة شائكة، وكانت هذه المسألة غير قابلة للحل؛ وذلك من جراء الفشل الحاصل في التمييز بين ما يجب أن يكون لامتناهيًا بطبيعته ذاتها أو بتعريفه، هذا اللامتناهي، اللامحدود، ليس بفضل ماهيته، بل بفضل سببه، وبين ما يسمى لامتناهيًا لأنه غير قابل للحدّ، هذا اللامتناهي الذي لا يمكن لأجزائه أن يقابلها أي عدد رغم إمكانية معرفة حدّيه الأقصى والأدنى. فضلًا عن الفشل في التمييز بين ما يُعقل بالعقل وحده، وليس بالمخيلة، وما يمكن أن يُعقل بهمَا معًا[76].

في مستهل حديثنا عن اللامتناهي، ينبغي أن نميّز في فلسفة سبينوزا بين المطلق واللاتناهي، حيث إنّ المطلق كما يقول دولوز – في شرحه للامتناهي السبينوزي – هو طبيعة لهذا الوجود، في حين أنّ

(72) سبينوزا، ص 34.

(73) المرجع نفسه، ص 35.

(74) Deleuze, *Spinoza Philosophie*, p. 129.

(75) دولوز، ص 86.

(76) Baruch Spinoza, «Letter 12 (to Lodewijk Meyer),» in: *Spinoza's: Complete Works*, Michael Morgan (ed. & intro.), Samuel Shirley (trans.) (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2002), pp. 787–788.

اللاتناهي ما هو إلّا خاصية لكل جنس أو لكل واحدة من الصفات التي هي فيه[77]، ذلك أنّ كل صفة من صفات الجوهر الذي له خاصية الإطلاق «المطلق»، هي لامتناهية في جنسها. وينتج من هذا أنّ المطلق هو خاصية للقدرة الإلهية؛ إذ إنّ الكائن اللامتناهي إطلاقًا له بذاته قدرة لامحدودة إطلاقًا على الوجود والفعل والتفكير والفهم[78].

بناءً على هذا، يمكن القول إنّ هنالك قوتين متساويتين، لكنهما لا تختلطان بصفتَي الفكر والامتداد؛ إذ إنّ قدرة التفكير عند الإله مساوية لقدرته الفعلية على الفعل، وتفسير هذا هو أنّ ما ينتج صوريًا من طبيعة الإله اللانهائية ينتج أيضًا موضوعيًا في ذات الإله من فكرة الإله، وفق النظام نفسه من الترابط[79]. فالجوهر المفكّر هو الجوهر الممتد ذاته، يُدرَك تحت صفة من الصفات، وطورًا تحت صفة أخرى. ويمضي سبينوزا إلى اعتبار الحال الذي ينتمي إلى الامتداد، وفكرة هذا الحال، هما الشيء نفسه أيضًا، معبّرًا عنه بطريقتين مختلفتين[80]، لأنّ كل ما يمكن أن يدركه عقل لامحدود مؤلّف لماهية الجوهر إنما ينتمي إلى جوهر واحدٍ، كما عبّر عن ذلك في حاشية القضية السابعة من الباب الثاني.

إنّ اللامتناهي هو الإله ذاته الذي يعرّفه سبينوزا بكونه كائنًا لامتناهيًا بإطلاق؛ أي إنه جوهر يتألف من عدد لامحدود من الصفات، تعبّر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لامتناهية[81]. إنّ هذا اللامتناهي إطلاقًا ليس لامتناهيًا في ذاته فحسب (شرح التعريف السادس[82]) لأنّ ما يكون لامتناهيًا في ذاته فحسب إنما نستطيع أن ننفي عنه عددًا لامحدودًا من الصفات، أما ما يكون لامتناهيًا إطلاقًا، فهو كل ما من شأنه أن يعبّر عن ماهية من الماهيات من غير أن ينطوي على أي نفي، فهو ينتمي بالضرورة إلى ماهيته[83].

من طبيعة الجوهر أن يكون موجودًا، بحسب القضية السابعة[84]، وهو علة ذاته. وكل جوهر هو لامتناه بالضرورة، بحسب القضية الثامنة من الكتاب الثاني من **علم الأخلاق**[85]؛ فالجوهر الذي يملك صفةً من الصفات لا يمكن أن يكون إلّا أحدًا. هذا الجوهر الذي وجوده ضروري، هو إما أن يوجد كشيء متناه وإما كشيء لامتناه، لكنّ هذا الجوهر لا يمكنه أن يوجد كشيء متناهٍ، وإلّا كان محدودًا من طرف جوهرٍ آخر من طبيعته نفسها، وفقًا لبرهان القضية السابقة.

ينفي سبينوزا في حاشية القضية الثامنة إمكانية أن ينتج من تعريف الجوهر وجود جواهر كثيرة، ليثبت أنه ينتج من ذلك بالضرورة أنه لا يوجد سوى جوهر واحد من الطبيعة نفسها، أي ليثبت وحدة الجوهر؛

(77) دولوز، ص 57.

(78) سبينوزا، ص 42.

(79) المرجع نفسه، ص 88.

(80) المرجع نفسه.

(81) المرجع نفسه، ص 31-32.

(82) المرجع نفسه، ص 32.

(83) المرجع نفسه.

(84) المرجع نفسه، ص 35.

(85) المرجع نفسه، ص 36.

إذ لا وجود لغير جوهر واحد ذي طبيعة معيّنة. وتنص القضية نفسها على أنّ كل جوهر إنما هو لامتناهٍ بالضرورة، كما سبق القول[86]. إنّ الجوهر اللامتناهي إطلاقًا لا يتجزأ، كما ورد في القضية الثالثة عشرة[87]، حيث إنه لو كان كذلك فإما أن توجد جواهر كثيرة من الطبيعة نفسها، وهذا محال، وإما أنّ الجوهر اللامتناهي إطلاقًا سيكفّ عن الوجود، وهذا أيضًا يدخل في خانة المحال. وثمة دليل آخر على وحدة اللامتناهي مفاده أنه لا يوجد في الطبيعة سوى جوهر واحد، وهو جوهر لامتناهٍ إطلاقًا، كما بيّنّا سابقًا، وكما وضّحت ذلك حاشية القضية العاشرة من الكتاب الأول[88]؛ وذلك لأنه لا يمكن أن يوجد جوهر خارج الإله، ولا أن يُتصوّر، بحسب القضية الرابعة عشرة من الكتاب الأول، حيث إنّ الإله أحد، بحسب التعريف السادس.

لقد ورد في حاشية القضية الحادية عشرة أنه لمّا كانت ماهية الإله الذي هو اللامتناهي إطلاقًا، أو المطلق الكمال بتعبير سبينوزا، تستبعد كل نقص وتنطوي على الكمال المطلق، فهي بذلك تلغي كل ما يدعو إلى الشك في وجوده، وتثبته بكامل اليقين[89]. إنّ هذا الإله اللامتناهي هو الجوهر الواحد الموجود في الطبيعة، ولا توجد أعراض عدا الأعراض الموجودة في هذا اللامتناهي الذي هو الإله أو الطبيعة.

2. الحتمية الطبيعية

أ. إلغاء الغائية وإثبات الضرورة

سبق القول إنّ السببية في الفلسفة الكلاسيكية مع أرسطو كانت قائمة على العلل الأربع، ثم إنها مع ابن رشد قامت على الأسس الأرسطية نفسها، مع بعض الاختلافات في بعض التفاصيل التي طبعت التصوّر الرشدي، بحيث اتسمت السببية عنده بنوع من الضرورة. ثم بعد ذلك، مع الفيزياء الحديثة، جرى التخلي عن كل من العلة المادية، والصورية، والغائية، والإبقاء على العلة الفاعلة التي قامت عليها الفيزياء الحديثة. ومع ديكارت، تم الاحتفاظ بالسببية في ثوبها الميكانيكي، كما احتُفظ بالغائية.

لقد كانت العلة الغائية بمنزلة الدفة الموجِّهة للسببية التي هي ما وُجِد الشيء من أجله، وما يسعى الموجود إليه ومن أجله، فكل موجود يسعى شوقًا إلى مكانه الطبيعي عند أرسطو، وكل موجود يسعى إلى الكمال عند ابن رشد، ومن تبعه في مذهبه. لكنّ سبينوزا يقلب هذا التصوّر «رأسًا على عَقِب»، حيث نفى العلة الغائية وألغاها، معتبرًا إياها تقلب الطبيعة «رأسًا على عَقِب»؛ ففي هذا المذهب الغائي، ما يكون في الواقع علة يُعتبر معلولًا، والعكس بالعكس، ثم إنه يحُط بالشيء الرفيع والكامل إلى أدنى درجات العيب والنقص[90]؛ فلو كان الإله يتصرّف بغية تحقيق غاية معيّنة لكان يرغب بالضرورة في

(86) المرجع نفسه.
(87) المرجع نفسه، ص 44.
(88) المرجع نفسه، ص 39.
(89) المرجع نفسه، ص 43.
(90) المرجع نفسه، ص 75.

شيء يفتقر إليه، وقد سبق القول إنّ الإله كامل في ذاته، ولا يشوبه نقص، ولا يفتقر إلى شيء، فهو موجود بالضرورة، وكماله بالضرورة، ولا يوجد شيء ولا يتصوّر خارج الإله ومن دون الإله. إنّ إلغاء سبينوزا للعلة الغائية يعني إفساح المجال أمام الضرورة التي هي تعبير عن الحتمية. الطبيعة لا تسعى إلى أي غاية محددة، وما العلل الغائية في نظره إلّا الرغبة الإنسانية من جهة كونها المبدأ الأول أو العلة الأولى لشيء ما[91]، كما جاء على لسانه في تمهيد الكتاب الرابع، ولا تعدو أن تكون غير أوهام بشرية، كما جاء في تذييل الكتاب الأول[92]. هذا الإلغاء والنفي للعلة الغائية بُنِيَا على براهين تمثّلت في كون العلة الغائية تقوم على الجهل بالعلل والأسباب والأحكام المسبقة.

تقوم البرهنة على المذهب الغائي، كما أطلق عليه سبينوزا، من خلال تسلسل العلل، وصولاً إلى مشيئة الرب، وهي، بحسب تعبير سبينوزا، مأوى الجهل[93]؛ ذلك أنّ أتباع هذا المذهب كلما جهلوا كيفية حدوث الأشياء وقوانين الطبيعة فسّروه بالغاية الإلهية، وقالوا إنّ الجسد الإنساني صُنع الإله. لقد أسقط أنصار الغائية الانفعالات الإنسانية على الإله، فبما أنّ كل إنسان يسعى إلى غاية تضمن سعادته وسلامته وبقاءه ... إلخ، فإنهم اعتقدوا أنّ الإله أيضًا يسعى إلى غاية، وخلق العالم وفق نظام محكم لتحقيق غاية ما أرادها منه. ما دمنا نفترض أنّ لكل شيء غاية، فإننا نفترض أنّ كل ما يحدث في الطبيعة إنما يحدث وفق ضرورة أزلية وبغاية الكمال[94]. ويغذّي افتراضنا هذا جهلنا بالطبيعة وقوانينها، واعتقادنا أنّ كل ما يوجد في العالم قد وُجد بطريقة تصلح لكل حاجات الإنسان، أي إن وجوده هو لخدمة هذا الكائن المسمى الإنسان.

يلغي سبينوزا الغائية؛ لأنّ العالم مُحتّم عليه أن يسير كما يسير، وليس له أي غرض أو مقصود محدد سلفًا. والضرورة في تصوّره هي النظر في الشيء ذاته من دون إقحام للعلل، فيكون منتظمًا وفقًا لقوانين مستمدة منه ومعبّرة عنه.

خالف سبينوزا التقليد الفلسفي الكلاسيكي بانطلاقه من الإله نزولاً إلى الموجودات، حيث يتساءل في مناقشته للضرورة، هل يستطيع الإله أن يفعل غير ما فعل؟ لم يكن في الإمكان أن تنتج الأشياء من الله بطريقة أخرى وبنظام آخر، غير الطريقة والنظام اللذين نتجت بهما. إنّ الإله، أو الفاعل، فَعَل فعله وفقًا لضرورة طبيعية[95]. وبعبارة ابن رشد، ليس من الكمال الإلهي أن يفعل الإله غير ما فعل، أو بعبارة سبينوزا، كل شيء يحدث وفقًا لقوانين الطبيعة وضرورتها. لا بد للإله من أن يفعل ما فعل، فبحسب لازمة القضية الثانية والثلاثين من الباب الأول، في **علم الأخلاق**، فإنّ الإرادة لا يمكن أن تسمّى علة حرة، بل هي علة

(91) المرجع نفسه، ص 231.

(92) المرجع نفسه، ص 74-75.

(93) المرجع نفسه، ص 76.

(94) المرجع نفسه، ص 75.

(95) نجد قول ابن رشد بهذه الفكرة عندما شبّه الله بالملك الطاغية الذي يفعل في مملكته من دون قوانين، إذا ما كان الله يفعل في الكون من دون قوانين مسبقة كامنة في المادة، ينظر: ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 513.

ضرورية فحسب[96]. ويُعدّ هذا التفكير انتصارًا للضرورة على العرضية، انتصارًا يقوم على إيمانه بأنّ كل شيء يسلك وفقًا لقوانين لا تتغيّر، وهذه القوانين تشمل كل الموجودات، بما في ذلك الإله والعقل، فهو بهذا يخالف ديكارت الذي يعتبر قوانين الطبيعة تستثني الإله باعتباره ذاتًا متعالية؛ ذلك أنّ إله سبينوزا محايث للأشياء جميعًا وليس مفارقًا لها[97]، وقوانين الطبيعة لا تحابي أحدًا.

ينص التصوّر السبينوزي على أنّ كل شيء يتصرف ويتحدد حتميًا وفقًا لقوانين محددة؛ إذ ينتج حتمًا من وجوب الطبيعة الإلهية عدد لامحدود من الأشياء، بعدد لامحدود من الأحوال، أي كل ما يمكن أن يدركه عقل لامحدود. فيلزم عن هذا بالضرورة أنّ الإله هو العلة الفاعلة لجميع الأشياء التي يمكن أن يدركها عقل لامحدود، بحسب اللازمة الأولى عن القضية السادسة عشرة من الباب الأول[98]. ويلزم أيضًا أنّ الإله علة بذاته لا بالعرض، بحسب اللازمة الثانية عن القضية نفسها. ويلزم أنّ الإله علة أولى على وجه الإطلاق، بحسب اللازمة الثالثة عن القضية نفسها[99].

كل ما يوجد في الطبيعة محدد بضرورة الطبيعة الإلهية كي يوجد، وينتج معلولاً ما بنحو ما[100]، فلا شيء حادث؛ ذلك أنّ الإله موجود بالضرورة، وأحوال طبيعته تنتج من هذه الطبيعة بالضرورة. تماشيًا مع ما سبق، لا يمكن أن تُسمى الإرادة علة حرة، وإنما هي علة ضرورية[101]، وبرهان ذلك أنّ «الإرادة كالعقل، نمط معيّن من التفكير»[102]؛ ومن ثم لا يمكن لأي فعل إرادي أن يوجد ويحدد لإنتاج معلول ما إلّا من قِبل علة معيّنة، وهذه العلة بدورها توجدها وتُحددها علة أخرى، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية له في سلّم العلل. فهي، إذًا، علة ضرورية أو مقهورة فحسب؛ لأنها سواء تصوّرناها محدودة أو لامحدودة، فهي تقتضي علة محددة لوجودها، وتقتضي لإنتاجها معلولاً ما.

ب. السببية الجوهرية

كان سبينوزا من أوائل المؤيدين للعلم الحديث الذي هدف بشكل أساسي إلى تفسير الظواهر الطبيعية تفسيرًا سببيًا. وطوّر نموذجًا للتفسير السببي الذي اعتقد أنه سينطبق على جميع الظواهر الطبيعية، من حركات الأجسام الفيزيائية إلى سلوك الكائنات الحية، بما في ذلك السلوك البشري[103].

إنّ حتمية سبينوزا تخضع لها كل الموجودات، بدءًا من الإله والعقل، فالكائنات كلها لها المكانة الأنطولوجية نفسها، لا فرق بين الكائنات الحية وباقي الموجودات، وقوانين الطبيعة تسري على الكل،

(96) سبينوزا، ص 65.
(97) المرجع نفسه، ص 54.
(98) المرجع نفسه، ص 51.
(99) المرجع نفسه.
(100) المرجع نفسه، ص 63.
(101) المرجع نفسه، ص 65.
(102) المرجع نفسه.
(103) هذا بيّن من تقسيمه للإتيقا؛ موضوع الميتافيزيقا، ثم النفس وانفعالاتها.

وما يميّز كائنًا من آخر هو قوته[104]؛ أي قدرته على الاستمرار في البقاء، فهي في نهاية المطاف تشترك في كونها خاضعة لقوانين ثابتة وضرورية، وكلما كانت أكثر وعيًا بهذه القوانين وضرورتها كانت أكثر حرية ومقدرة على الاستمرار والتكيّف.

تعدّ هذه الفلسفة بمنزلة صدمة للكائن البشري؛ فبعد أن جرى إلغاء التصوّر الذي كان ينصّ على مركزية الأرض - ومن ثم مركزية الكائن البشري - أنزله سبينوزا من برجه العاجي، وعدّه جزءًا من الطبيعة، لا يعدو أن يكون إلّا كائنًا محكومًا بمبدأ الكوناتوس Conatus، ويسعى لحفظ بقائه، وفقًا لقدراته العقلية والبدنية. إنّ كل موجود في الطبيعة يتحدد بعلاقاته وتركيبه وحركته وقدرته على التأثير والتأثر، فسؤال فلسفة سبينوزا، بشكل عام، ليس سؤالًا قيميًا، وإنما هو سؤال القدرة؛ ما الذي يستطيعه جسم ما (موجود)؟[105] وهذا يعني الاستعاضة عن مفهوم «الماهية» بـ «العلاقة».

عمومًا، لا يمكن فهم فلسفة سبينوزا - في اعتقادنا على الأقل - من دون الأخذ في الاعتبار مفهوم السببية الجوهرية عنده، التي هي السبب في ذاته Causa Sui، وتتعلق بالمواد في وسائط من خلال جوهرها أو الكوناتوس. ورغم أنّ وسائط وجودها ينتج بعضها من بعض، فإنها تأتي إلى الوجود ويتم تدميرها في سلسلة لا حصر لها من أسباب الكفاءة. مع هذه الفكرة عن السببية الجوهرية، يمكن اعتبار التطوّر بمنزلة تطوّر لنظام ديناميكي، أو عملية تعقيد وتنظيم ذاتي للمادة، جاء نتيجةً ضرورية لقوانين الطبيعة وقوانين الفيزياء. وفي هذه العملية، تظهر أنواع جديدة، واحدة تلو الأخرى، كآثار للطفرات وظروف الاستقرار التي تعمل كأسباب فاعلة لها، في حين أنّ منظماتها الخاصة هي حالات خاصة للعملية بأكملها.

وجهة نظر التطوّر هذه متوافقة مع فكرة المشهد التطوري الديناميكي؛ الديناميات الكاملة الناتجة من القيود الفيزيائية للهيئات المنظمة المركبة هي وصف نظري مؤقت للكائنات الحية المحتملة. ويتم ملء القمم الفعلية للاستقرار، واحدًا تلو الآخر، بطريقة تاريخية مشروطة جزئيًا، وهي التي تشكّل العمليات التطورية الزمنية. قد تكون هذه الأخيرة موجهة عن طريق الانتقاء الطبيعي التكيّفي، لكنّ هذا ليس هو الحال دائمًا بالضرورة. فالتطوّر الزمني هو أيضًا عملية ذاتية التنظيم، مدفوعة بمسار عشوائي، حيث المزيد من «التطوّر». الضامن الوحيد لهذا التطوّر هو فاعلية مبدأ الكوناتوس، والقدرة الكامنة في الكائنات والمواد.

يعتمد وجود الإله كليًا على قوته، لأنّ الإله قوة؛ أي إن قدرة الإله هي عين ماهيته[106]. من جهة أخرى، الإله هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يوجِد؛ ومن ثم يجب أن يحتوي جوهر الإله على كل القوة الموجودة. قوة الإله لا حصر لها، لا شيء يحدّها، ولأنه لا يوجد شيء يمنعه من الوجود، فهو موجود بالضرورة. إنّ الإله، بصفته كائنًا لانهائيًا على الإطلاق، لديه، في حدّ ذاته، قوة لا حصر لها على

(104) يؤدي مفهوم القوة دورًا رئيسًا في فلسفة القرن السابع عشر.

(105) Spinoza, *Ética*, parte 3, p. 129.

(106) Ibid., parte 4, proposición, p. 34.

الإطلاق، لذا فإنّ كل ما هو موجود يتكوّن من هذه القوة. قوة الإله في التصرّف هي قوته الموجودة عينها؛ يتصرف الإله (فقط) في قوانين طبيعته، ولا يخضع لأي قهر[107]، لأنه لا يوجد شيء محتمل في الإله، فمن الضروري أن يمارس كل قوته.

بطريقة ما، تجسّد هذه القوة قوة تفكير الإله، وبواسطتها يمكن أن يشكّل الإله فكرة جوهره، وكل ما يتبعه بالضرورة، حيث توجد في الإله بالضرورة فكرة عن ماهيته، وعن كل ما ينتج بالضرورة من ماهيته[108]، بحسب سبينوزا. والأفكار في عقل الإله هي بالضرورة «كافية»؛ واضحة ومميّزة تمامًا؛ لذلك فهي صحيحة تمامًا وكاملة. من جهة أخرى، فإنّ قوة الإله هي السبب الكافي لجميع الأشياء الممتدة، ليس فقط بمعنى التسبب في وجود الأشياء، بل أيضًا بمعنى التسبب في جوهرها، ومن ثم تحديد كيفية تصرفها، فهو العلة الفاعلة لماهيتها، وليس لوجودها فقط[109].

إنّ جوهر الشيء يحدد إلى أي مدى يمكن أن يوجد ويتصرف بقوّته الخاصة. وعندما تنصّ القضية الرابعة والعشرون من الكتاب الأول على أنّ ماهية الأشياء التي يوجِدها الإله لا تنطوي على الوجود[110]، فيجب أن نعتبره يقصد أنه لا يمكن وجودها كليًا من خلال القوة التي تتكوّن منها ماهيتها. ومع ذلك، فهي قادرة على الوجود، إلى حدّ ما، من خلال هذه القوة، لأنها هي القوة نفسها التي يوجد بها الإله في حدّ ذاته، فقط إلى درجة محدودة. الإله موجود بالضرورة، لأنه لا يوجد شيء يمنعه من الوجود.

عندما نرى أنّ جوهر الأشياء المحدودة يعبّر عند سبينوزا عن القوة السببية الكونية، يمكننا أن نفهم ما يعنيه بـ «شيء ما في حدّ ذاته»، فالأشياء قادرة على أن تكون موجودة أو في حدّ ذاتها بالقوة نفسها الموجودة في المادة ذاتها، فقط إلى درجة محدودة ومعيّنة. لنطلق عليها «القوة الجوهرية» للأفراد المحددين (تبقى كما هي أثناء الوجود المحدود للأفراد)؛ يقول سبينوزا إنّ أي شيء سوف يستمر دائمًا بالقوة نفسها الموجودة به الآن، إلّا إذا دمّره سبب خارجي[111]. وإنّ أي شيء، مهما كان، سواء أكان مثاليًا أم أقل مثالية، سيكون دائمًا قادرًا على المثابرة في الوجود بالقوة نفسها التي تبدأ بها في الوجود؛ لذا فهي متساوية في هذا الصدد[112].

ليس الإله سوى السبب الأساسي والفاعل في كل شيء، ذلك لأنّ الإله هو الجوهر، هو ما هو موجود بالضرورة؛ فهو السبب الأساسي لجميع الأشياء. وبعبارة أخرى، إذا التزمنا حقًا بفكرة الإله باعتبارها تلك التي لا تحتاج إلى أي شيء آخر غير وجودها، فإننا نلتزم أيضًا بفكرة أنّ كل شيء موجود ويحدث في الإله، لا يوجد شيء خارج الإله يمكن أن ننشده لسبب أو سبب وجود بعض الأشياء. لهذا، لا تحتاج هذه المادة أبدًا إلى تجاوز نفسها، نظرًا إلى كون كل ما هو موجود يتضمن المادة بالضرورة؛

(107) Ibid., parte 1, proposición, p. 17.

(108) Ibid., parte 2, proposición, p. 3.

(109) Ibid., parte 1, proposición, p. 25.

(110) سبينوزا، ص 59.

(111) Ibid., parte 3, proposición, p. 4.

(112) Ibid., parte 4, prologo, introducción.

لذلك فإنّ الإله بما أنه سبب لكل الأشياء، فهو ببساطة فكرة عن السببية التي لا تزال داخلية تمامًا للمادة نفسها.

رابعًا: الامتداد الرشدي في المتن السبينوزي

قدّم ابن رشد أفكارًا كان من شأنها أن تُغني البحث العلمي، لكنّ احتفاظه بالإطار النظري الأرسطي، واطمئنانه التام له، أجهضت تطوّر أفكاره العلمية، وخاصة السببية التي لم يحقق من ورائها النتائج العلمية المرجوة، فعرف تصوّره انتكاسة على المستوى الإبستيمولوجي.

ظلّت أفكار ابن رشد، رغم ما تعرّضت له من تنكيل ومحاولات تشويهية مستمرة، من خلال ما عُرف بالرشدية اللاتينية التي تعرّضت هي الأخرى لمقاومة شديدة من طرف رجال الدين المسيحي وبعض السيكولائيين، والرشدية العبرية (اليهودية)، حيث احتضن أفكاره عدة فلاسفة ومفكرين، سواء كانوا معارضين من طينة المدرسيين أو المساندين، مثل سيجر دو برابانت Siger de Brabant الذي ذهب إلى أبعد مما يمكن أن تذهب إليه الأفكار الرشدية.

انتقلت الأفكار الرشدية، ذات الطابع الأرسطي في بعض جوانبها، إلى الحقل العلمي. وبهذا الصدد نؤكد أنّ مفهوم السببية، الأرسطي الأصل، الرشدي البناء، قد ظل مفهومًا مركزيًا في علوم القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ إذ نجده حاضرًا بقوة في ميكانيكا ديكارت، وأيضًا في تفسيرات غاليلي. هذه الأفكار الرشدية التي احتضنتها فلسفة القرون الوسطى، وعلوم القرنين السادس عشر والسابع عشر، أُضفيَ عليها نوع من التجديد، خاصة من طرف غاليلي في تصوّره للحركة، ومحاولته تخليص العلم من شوائب الميتافيزيقا، وديكارت في محاولته تجاوز التقاليد السكولائية.

لقد اطلع سبينوزا على بعض الأفكار الرشدية، من خلال اطلاعه على كتابات الرشديين اللاتينيين والعبريين (حسداي كريكس، وموسى بن ميمون، وموسى الأربوني، وغيرهم)، حيث كان ابن رشد رائد أوروبا إلى حدود القرن السابع عشر.

كل ذلك شكّل الإرهاصات الأولى لظهور فلسفة سبينوزا الذي بدأ ديكارتيًا. لقد كان هو أيضًا غير راضٍ عن التقاليد المدرسية، فسعى إلى تجاوزها، وبناء نسق فلسفي جديد متكامل ينهل ممّا سبقه. كان هدف النسق السبينوزي زرع الروح العلمية، وتحويل الحتمية إلى براديغم يقود البحث العلمي ويؤطره، عن طريق مناهضة التقاليد الأرسطية والسيكولائية، وعيوب الميتافيزيقا التي عرقلت التقدّم العلمي، وأغرقت الناس في تفسيرات خرافية للعالم، وتبنّي تصوّرات عن الإله والعالم والإنسان يراها سبينوزا تنمّ عن جهل أصحابها.

يمكن أن نثبت علاقة ابن رشد بسبينوزا، وأن نقدّم حجج زعمنا بوجود امتداد رشدي في المتن السبينوزي، من خلال تقديم مجموعة من التوافقات والتشابهات نجملها في ما يلي:

• **فكرة اللامتناهي:** اللامتناهي بإطلاق؛ الجوهر أو الإله عند سبينوزا، يناظر الإله عند ابن رشد، المحرّك الأول الأزلي الذي لا يتغيّر. ولاتناهي الأحوال عند سبينوزا يقارب العالم والفلك المحيط والمتحرّك الأزلي عند ابن رشد. ولاتناهي الإله عند ابن رشد، أي إنه خارج الزمان، هو لاتناهي الجوهر عند سبينوزا. ولاتناهي العالم يمكن أن نقول عنه إنه الاستمرار الأبدي للحركة، وهو هنا يشابه لاتناهي الأحوال عند سبينوزا.

إنّ الإله عند ابن رشد لا هو خارج العالم ولا هو داخله[113]، هذا ما قال به سبينوزا أيضًا، ولربما كان الفرق متمثّلاً بأنّ ابن رشد لم يتوصّل إلى النتائج التي يمكن أن تترتب على هذه الفكرة، في حين أنّ سبينوزا فعل ذلك. الوجود عند سبينوزا يتكوّن من الجوهر والأحوال، والجوهر هو ما يمكن أن نطلق عليه الواقع الكلي، الضروري واللامتناهي. هذا الجوهر هو الذي يشكّل الوحدة والهوية المطلقة بين الإله والطبيعة[114]. ومن خلال هذا التقسيم، يحدد سبينوزا مفهوم اللامتناهي، حيث قسّمه إلى نوعين: اللامتناهي بإطلاق، واللامتناهي داخل نوعه[115]، فالأول هو الجوهر، أما الثاني فهو الأحوال.

إنّ لاتناهي الجوهر مثل لاتناهي المحرّك الأول الثابت[116]. وهذا النوع من اللاتناهي يمكن الاصطلاح عليه بـ «اللاتناهي الزماني». أما لاتناهي الأحوال، فهو لاتناهٍ في الزمان، وهو أقرب ما يكون إلى لامتناهي العالم عند ابن رشد.

ما دام كل متحرّك جسمًا، وكل جسم ممتدًا، فإنّ المتحرّك ممتد، كما أنّ هذا المتحرّك يقتضي وجود مكان يتحرّك فيه، والمكان ممتد، لهذا فإنّ الحركة تنتمي إلى صفة الامتداد، وينتج منها الزمان، وهو ما يدركه الذهن من دوام الحركة واستمرارها في الأيس (الوجود)؛ ومن ثم فهو ينتمي إلى صفة الفكر. وما دامت صفتَا الفكر والامتداد لامتناهيتين، فإنّ الحركة والزمان أيضًا لامتناهيان، تابعان في وجودهما لصفتَي الفكر والامتداد، كما قلنا، وهما صفتان للجوهر.

هذه الفكرة نجد ما يماثلها عند ابن رشد، حيث إنّ الحركة عنده تفترض وجود جسم متحرّك. وكما قلنا، كل جسم هو ممتد، ولا بد من وجود مكان تحدث فيه هذه الحركة، والمكان كما قلنا هو امتداد، والحركة الأزلية عند ابن رشد تعتمد على خصائص الجرم السماوي[117]، وهذه الخصائص تجعل من حركة السماء حركة أزلية[118]. وهذا يفترض أيضًا أنّ لاتناهي الزمان هو من لاتناهي الحركة، باعتباره تابعًا لها وناتجًا منها، بتعبير ابن رشد. وإذا كان من المعروف بنفسه أنّ الزمان موجود، فيتبقى أن يكون

(113) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 167.

(114) Baruch Spinoza, «Metaphysical Thoughts,» in: *Spinoza's: Complete Works*, p. 180.

(115) سبينوزا، ص 31.

(116) H. F. Hallett, «Spinoza's Conception of Eternity,» *Mind*, New Series, vol. 37, no. 147 (July 1928), pp. 283–303.

(117) الشكل الكروي، والأثير، والحركة الدائرية.

(118) محمد بن أحمد بن رشد، **في جوهر الأجرام السماوية**، نقله إلى العربية عماد نبيل عن العبرية (بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 134–135، 159–166.

هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل، لا من الأفعال المنسوبة إلى الخيال[119]. هذا تقريبًا ما ذهب إليه سبينوزا لمّا اعتبر الحال اللامتناهي هو ما يدركه الذهن على أنه تنويع للجوهر وتعبير عنه، والعقل يدرك الزمان بكونه طريقة يوجد بها الجوهر بالنسبة إلى الذهن؛ فالجوهر فكر وامتداد، وهذا - بحسب تحليلنا - ما هدف إليه ابن رشد عندما قال إنّ الزمان ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدّر للحركة.

• **كون الإله علة فاعلة في الوجود:** لقد رأينا سابقًا مع ابن رشد، أنّ الإله حرّك الكون وتركه يسير بشكل آلي - كما هو الحال مع أرسطو - وأنه هو سبب كل حركة في الكون، وظل يحرّكه دائمًا عن طريق الأسباب الحسية التي يرجع أصلها إلى الإله، فهو يتعدى فعل التحريك إلى فعل الترتيب والتنظيم، فالإله هو السبب الحقيقي الوحيد، وباقي الأسباب هي بالعرض فقط. هذه الفكرة نجد صداها في كتاب **علم الأخلاق**؛ فالإله، أو الطبيعة بلغة سبينوزا، هو العلة الفاعلة لجميع الأشياء التي يمكن أن يدركها عقل لامحدود[120].

إنّ الإله ليس العلة التي تجعل الأشياء تشرع في الوجود فقط، بل هو علة كينونة الأشياء وبقائها[121]. وتصوّر إله غير فاعل لا يقل امتناعًا عن تصوّر لإله غير موجود. هذه الفكرة نجد جذورها عند ابن رشد في تصوّره الاتصالي، حيث يتحدّث عن الإله الفاعل في الكون، وعن أنّ تعقّل هذا الإله لذاته ينجم عنه تعقله لباقي الموجودات، وهو ما نصّت عليه القضية الثالثة من الكتاب الثاني[122]؛ إذ يترتب على وجوب الطبيعة الإلهية أنّ الإله يعقل ذاته، كما يترتب عليها أيضًا أنّ الإله ينجز عددًا لامحدودًا من الأعمال، بعدد لامحدود من الصور. وبحسب ما بيّن سبينوزا في القضية الرابعة والثلاثين من الكتاب الأول، فإنّ قدرة الإله ليست غير ماهيته الفاعلة[123]. وهذا يعني أنّ الإله توجد فيه فكرة عن ماهيته، وعن كل ما ينتج منه، وهذا الإله الموجِد للأشياء هو واحد، كما نصّت على ذلك القضية الرابعة من الكتاب الثاني[124]، وهو يماثل المحرّك الذي لا يتحرّك عند ابن رشد.

• **أن الفعل الإلهي يتسم بالضرورة:** إنّ فعل الإله في العالم يتقيّد بمجموع القوانين الطبيعية الكامنة في المادة الأولى، وإلّا كان أشبه ما يكون بملك مستبد يتصرّف من دون قوانين. هذه الفكرة نجد لها أثرًا بيّنًا في القضية الثالثة والثلاثين من الكتاب الأول[125]، ومُفادها أنه لم يكن بالإمكان أن تنتج الأشياء من الإله بغير الطريقة التي نتجت بها علته، فالأشياء تابعة بالضرورة لطبيعة الإله، وتحددها ضرورة طبيعته، وقد قلنا سابقًا إنّ من طبيعة الإله أن يوجد بالضرورة. وهذا عين ما قال به ابن رشد؛ إذ إنّ

---

(119) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 175.

(120) سبينوزا، ص 51.

(121) المرجع نفسه، ص 59.

(122) المرجع نفسه، ص 83.

(123) المرجع نفسه، ص 71.

(124) المرجع نفسه، ص 86.

(125) المرجع نفسه، ص 66.

الله فعل فعله، وفقًا لقوانين محددة؛ ومن ثم فإنّ فعله يتسم بالضرورة، وهذا ما ذهب إليه سبينوزا لمّا اعتبر أنّ الإله قد قدّر جميع الأشياء ليس بإرادة حرة، أي ليس بحسب هواه بإطلاق، وإنما بناءً على طبيعته المطلقة، أي على قدرته اللامحدودة، كما ورد في تذييل الكتاب الأول[126]، وهذا يثبت ما ورد في القضية الثانية والثلاثين من الكتاب الأول، أي إنّ الإله، بحسب سبينوزا، لا يتصرف بإرادة حرة، بل إنه يتصرّف بالضرورة.

• **الأسباب الداخلية والأسباب الخارجية:** هي الأسباب الإلهية والأسباب الطبيعية، وتُسمى العلة إلهية عندما يكون الفعل صادرًا عن الإله بشكل مباشر، وتسمى العلة طبيعية عندما تكون الأشياء بعضها علة بعض، وهذا ما نحا نحوه سبينوزا في كتاب **علم الأخلاق**.

العلة الموجِبة لوجود شيء ما، عند سبينوزا، إما أنها موجودة ضمن طبيعة الشيء الموجود وحدّيه؛ ما يعني أن يكون من طبيعته أن يوجد، وإما أنها موجودة خارج هذا الشيء. ويقدّم سبينوزا مثالاً، على سبيل التوضيح، مفاده أننا نفترض وجود عشرين شخصًا في الآن نفسه، فلكل واحد منهم علة أوجدته، لكن لا يمكن لهذه العلة أن توجد ضمن الطبيعة البشرية ذاتها، ذلك أنّ التعريف الصحيح للطبيعة البشرية لا يتضمن العدد عشرين، وهذا يعني أنّ علة وجود كل واحد منهم توجد حتمًا خارجهم، فكلما كانت طبيعة شيء ما تسمح بوجود عدد كثير بالضرورة، وُجدت علة خارجية يوجد بموجبها هؤلاء الأفراد[127].

«لا يمكن لأي شيء جزئي، أي متناه ومحدد الوجود، أن يوجد ويتحدد إنتاجه لمعلول ما إن لم يتحدد وجوده وإنتاجه لهذا المعلول بعلة أخرى هي ذاتها متناهية ومحددة الوجود. هذه العلة لا يمكنها أن توجد هي الأخرى وأن يتحدد إنتاجها لمعلول ما إن لم يتحدد وجودها وإنتاجها لهذا المعلول، بعلة هي أيضًا متناهية ولها وجود محدد، وهكذا إلى ما لا نهاية»[128]. وهذا يعني أن هنالك أشياء نتجت من الإله مباشرة، وهي تلك التي تلزم بالضرورة عن طبيعة مطلقة، كما ورد في حاشية القضية الثامنة والعشرين من الكتاب الأول[129]، وأخرى نتجت منه عن طريق العلة التي نتجت منه مباشرة، ولكن رغم هذا يستحيل وجودها وتصوّرها من دونه، فهذا يعني أنّ الإله هو العلة القريبة إطلاقًا للأشياء الناتجة منه مباشرة. فالإله أوْجَد موجودات بأسباب سخّرها لها من خارجها، وهي الأجسام السماوية بتعبير ابن رشد، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات، وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى حُفظ بذلك وجود الموجودات وتمّت الحكمة، ولكنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارجها، فعله شرط في فعلها ووجودها[130].

(126) المرجع نفسه، ص 72.
(127) المرجع نفسه، ص 36.
(128) المرجع نفسه، ص 61، بتصرف يسير.
(129) المرجع نفسه، ص 62.
(130) المرجع نفسه.

واجب الوجود: هو مفهوم من المفاهيم الرشدية - المأخوذة في الأصل عن أرسطو - التي يمكن رصدها في المتن السبينوزي. وهذا المفهوم الذي ناقشه ابن سينا، ثم من بعده ابن رشد، والذي انتقل إلى سبينوزا عن طريق الرشدية اللاتينية، - وعن طريق الرشدية اليهودية - ظل يناقشه الفلاسفة المدرسون وغيرهم.

إننا نستبعد معرفة سبينوزا بابن ميمون (1135-1204)، من دون معرفته بابن رشد، ومعرفته بمفهوم واجب الوجود السينوي الذي انتقده ابن رشد، من خلال كتاب **دلالة الحائرين** لابن ميمون؛ إذ نجده أكثر من مرة يستشهد به في كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة**[131]. كما كان سبينوزا مطّلعًا على النقاش الذي دار بين الغزالي، في كتابه **تهافت الفلاسفة**، وابن سينا، حول مفهوم واجب الوجود، عن طريق كتاب الفيلسوف اليهودي كريكس بعنوان **نور الإله**، وهو كتاب استشهد به سبينوزا في **رسالة في اللامتناهي**[132]. كما نرجّح اطلاعه على النقد الرشدي لمفهوم واجب الوجود بغيره الممكن بذاته لابن سينا، من خلال كتاب **نور الإله** لحسداي، وشرح موسى بن يشوع الأربوني (1300-1362)، على كتاب **دلالة الحائرين** لابن ميمون.

هكذا نكون قد بيّنّا الامتداد الرشدي في المتن السبينوزي، من جهة الحجج التاريخية، ومن جهة التوافق والتناظر في الأفكار والمفاهيم. ونخلص إلى تأكيد افتراضاتنا التي نصّت على وجود علاقة امتداد رشدي في فلسفة سبينوزا.

خاتمة

إنّ غاية النظر العلمي عند ابن رشد لا تختلف عن وجهة نظر أرسطو في هذا الشأن، فهي تتمثّل في البحث عن الأسباب في تسلسلها، فالعلم عنده هو العلم بالكلّيات، والمعرفة العقلية غايتها معرفة الأسباب البعيدة؛ أي إن المعرفة بالمبادئ السببية العامة تُمكّن من معرفة الوجود برُمته، حيث تتسلسل الأسباب والمسببات، وصولاً إلى سبب لكل الوجود.

إننا نجد ابن رشد يأخذ بالربط العضوي بين الطبيعة الأرسطية وما بعد الطبيعة، حيث إنّ الأمور المشتركة التي تظهر أنها حادثة بالعرض، يعني من جهة ما هي في شخص فيشبه أن يكون السبب في حدوثها هو الطبيعة، كما جاء في كتاب **علم ما بعد الطبيعة**، وأن يكون السبب في كون حركات الأجرام السماوية معطية لهذه الطبيعة هو الصور المفارقة المعقولة[133]. ويؤكد ابن رشد أنّ المتكوّنات الطبيعية تكون من عنصر وعن فاعل هما من جنسها (أي من المتكوّنات بالطبع)، ويخبر بأنّ الأمور الصناعية تشترك مع الأمور الطبيعية في أنها من عنصر ما، وأنها بشيء ما، أو أنها عن شيء ما[134].

(131) باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير، 2005)، ص 211.

(132) Spinoza, «Letter 12 (to Lodewijk Meyer),» p. 791.

(133) يُنظر: ابن رشد، **علم ما بعد الطبيعة**، ص 56.

(134) يُنظر: ابن رشد، «المقالة السابعة»، في: محمد بن أحمد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ضبط نصّه وحقّقه موريس بويج (بيروت: دار المشرق، 1967)، ص 840.

رغم تجاوز ابن رشد للتصوّر الأرسطي - في بعض الجوانب - وتقويمه له، فإنه ظل حبيس إطاره النظري[135]، حيث تناول الحركة على سبيل المثال بلغة أرسطو، وهي كما نعلم لغة كيفية. وقد شكّل هذا الأمر حِجابًا بينه وبين اعتماده التكميم الذي كان قد تطوّر مع بعض العلماء الذين مارسوا البحث العلمي، مثل الحسن بن الهيثم وأبي سهل القوهي وأبي الريحان البيروني. ومن جانب آخر، جعل ابن رشد العلمَ الوضعي تابعًا للفلسفة الأولى، وهذا ما شكّل عائقًا حقيقيًا أمام تطوّر الأفكار العلمية الرشدية، ونخصّ من ذلك السببية.

لقد حاولت السببية في الأنساق العلمية، كما رأينا مع ديكارت، أن تضع قطيعة إبستيمولوجية مع التصوّرات الكلاسيكية والمدرسية، وأعطت تصورًا جديدًا للعالم يقوم على أساس ميكانيكي وآلي، وهو ما فتح الباب لبروز التصوّر السبينوزي للعالم المتّسم بالضرورة والحتمية.

وقد عرض سبينوزا كتاب **علم الأخلاق** على غرار أسلوب إقليدس (تعريفات، وبديهيات). وكل ما بعد البديهيات يُفترض البرهنة عليه بشكل صارم عن طريق الحجة الاستنباطية، وهو ما يُعرف بـ «المنهج الهندسي» عند سبينوزا، وهذا المنهج ضروري ومرتبط بأدق أجزاء نظرية سبينوزا في الجوهر.

إنّ الذهن والمادة جوهران مستقلان، يُعرفان على التوالي من خلال صفتَي الفكر والامتداد، فهما من صفات الإله اللامتناهية، ولكننا لا ندرك إلّا الفكر والامتداد. كل النفوس والأجزاء المنفصلة للمادة هي نعتية؛ فهي ليست أشياء، بل مجرد مظاهر للكائن اللامتناهي، وكل شيء محكوم بضرورة منطقية مطلقة؛ فليس هناك إرادة حرة في المجال العقلي، أو الصدفة في العالم المادي.

المراجع References

العربية

ابن رشد، محمد بن أحمد. **تفسير ما بعد الطبيعة**. تحقيق موريس بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1948.

________. **تفسير ما بعد الطبيعة**. ضبط نصّه وحقّقه موريس بويج. بيروت: دار المشرق، 1967.

________. **تلخيص الآثار العلوية**. تحقيق جمال الدين العلوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

________. **تهافت التهافت**. مدخل ومقدمة تحليلية وإشراف محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

(135) «فهكذا ينبغي أن يُفهم الأمر عن أرسطو في هذه الأشياء، لا أنه قصّر في ذلك وترك شيئًا يجب ذكره في هذا العلم، فسبحان الذي خصّه بالكمال الإنساني، وكان المدرك عنده بسهولة هو المدرك عند الناس بعد فحص طويل وصعوبة كثيرة، والمدرك عند غيره بسهولة خلاف المدرك عنده [...] وبهذه القوة الإلهية التي وُجدت فيه، كان هو الموجد للحكمة، والمتمم لها»، يُنظر: محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص الآثار العلوية**، تحقيق جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص 145-146.

________. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. مدخل ومقدمة تحليلية وإشراف محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

________. **رسالة السماع الطبيعي**. تقديم وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994.

________. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مدخل ومقدمة تحليلية وإشراف محمد عابد الجابري. سلسلة التراث العربي الفلسفي. مؤلفات ابن رشد (1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

________. **في جوهر الأجرام السماوية**. نقله إلى العربية عماد نبيل عن العبرية. بيروت: دار الفارابي، 2011.

________. **علم ما بعد الطبيعة**. نشره كرلوس كيروس. مدريد: المطبعة الأبيرقية، 1918.

بن مَيْسَ، عبد السلام. **قضايا في الإبستمولوجيا والمنطق**. الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع، 2000.

تايلور، ألفرد إدوارد. **أرسطو**. ترجمة عزت قرني. بيروت: دار الطليعة بيروت، 1992.

جهامي، جيرار. **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد): دراسة وتحليل**. بيروت: دار المشرق، 2002.

حدجامي، عادل. **فلسفة جيل دولوز عن الفلسفة والاختلاف**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2012.

دولوز، جيل. **سبينوزا: فلسفة عملية**. ترجمة عادل حدجامي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2015.

سبينوزا، باروخ. **رسالة في اللاهوت والسياسة**. ترجمة حسن حنفي. مراجعة فؤاد زكريا. بيروت: دار التنوير، 2005.

________. **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم. **الملل والنحَل**. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه، 1968.

المصباحي، محمد [وآخرون]. **الأفق الكوني لفكر ابن رشد: أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته، مراكش، 12-15 ديسمبر 1998**. الرباط: منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001.

المصباحي، محمد. **الوحدة والوجود عند ابن رشد**. الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع، 2002.

يفوت، سالم. **إبستيمولوجيا العلم الحديث**. ط 3. الدار البيضاء: دار توبقال، 2008.

الأجنبية

Aristoteles. *Metafisica.* Introduccion Traduccion y Notes de Tomas Calvo Martine. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

Bernard, Claude. *Principes de médecine expérimentale.* Paris: PUF, 1947.

Bulletin De la Société française de philosophie, Séance du 31 janvier 1987. Paris: Colin, 1987.

Burtt, Edwin Arthur. *The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science.* 2nd ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.

C. Adam & P. Tannery (eds.). *Œuvres de Descartes.* vol. 2. Paris: Vrin, 1975.

Deleuze, Gilles. *L'ile déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953–1974.* Paris: Les éditions de Minuit.

________. *Spinoza Philosophie Pratique.* Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

Hallett, H. F. «Spinoza's Conception of Eternity.» *Mind.* New Series. vol. 37, no. 147 (July 1928).

Laplace, P. S. *Essai philosophique sur les probabilités.* Paris: Gauthier-Villars, 1921.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico.* Atílano Domínguez (ed. & trad.). Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Spinoza: Complete Works. Michael Morgan (ed. & intro.). Samuel Shirley (trans.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2002.

Van Laer, P. H. «Causalité, déterminisme, prévisibilité et science moderne.» *Revue philosophique de Louvain.* vol. 48 (1950).

رشيد بوطيب | Rachid Boutayeb*

انحرافات باسم العقل: مساهمة في نظرية نقدية للإرهاب

Abuses in the Name of Reason: Contribution to a Critical Theory of Terrorism

ملخص: تقدم هذه الدراسة مساهمة لبناء نظرية نقدية للإرهاب، تنطلق من فرضية تقول إن هذا الإرهاب هو من طبيعة موضوعية، يرتبط في الصميم بالحداثة وانحرافاتها، بكونيتها الخاطئة وسياساتها في الهيمنة والتوسع، أكثر من ارتباطه بالدين أو الثقافة الإسلامية. وتقوم الدراسة على ثلاث مراحل تأويلية؛ تبدأ، في المرحلة الأولى، بمناقشة نقدية للسردية الغربية حول الإرهاب المسمّى إسلاميًا، ثمّ تنفتح، في المرحلة الثانية، على العمل الأنثروبولوجي لعبد الله حمودي في كتابه بعنوان **الشيخ والمريد**، لتقرأ هذا الإرهاب باعتباره نتيجة للسلطوية والاستبداد الذي يدعمه النظام الدولي. وفي مرحلة ثالثة، تعرض التحليل النفسي لظاهرة «الإرهاب الإسلامي»، وتوضح في الآن نفسه حدوده.

الكلمات المفتاحية: النظرية النقدية، الإرهاب الإسلامي، الكونية، الشيخ والمريد، الثقافوية.

Abstract: In this article, I present a contribution to a critical theory of so–called Islamic terrorism, which assumes that this terrorism is of an objective nature, that it has more to do with modernity and its false universalism and hegemonic politics than with the Islamic religion per se. Therefore, my contribution will be based on three levels of interpretation: First, I will discuss the Western philosophical narrative on so–called Islamic terrorism. Second, in the output from the anthropological work of Abdullah Hammoudi's *Master and Disciple*, I will show why we must understand terrorism as one of the consequences of authoritarianism. And thirdly, I will present the psychoanalysis of Islamic terrorism and at the same time show its limitations.

Keywords: Critical Theory, Islamic Terrorism, Universalism, Master and disciple, Culturalism.

* أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بمعهد الدوحة للدراسات العليا.

Assistant Professor of Modern and Contemporary Philosophy, Doha Institute for Graduate Studies.

مقدمة

تنطلق هذه الدراسة من فرضية تفهم الإرهاب بوصفه ظاهرة حديثة، ترتبط في أسبابها بالشروط الموضوعية التي تنتج التخلف وتعيد إنتاجه. وهذا يعني أنها تقطع، في نوع من النقد المزدوج، مع السردية الثقافوية بوجهيها المتناقضين ظاهريًا. أعني بالوجه الأول: «التفسير الغربي» للإرهاب باعتباره نتيجة حتمية للدين الإسلامي، الذي، في زعمه، لم يعرف الإصلاح ولا التنوير، وبالوجه الثاني «السردية الإسلاموية» التي تعتبره «دفاعًا عن الأمة الإسلامية»، من دون أن تدرك أنها، عبر ذلك، تؤبد الدور الهامشي الذي اختاره لها المركز الغربي، وأننا مع الإرهاب، والإسلام السياسي عمومًا، أمام جواب خاطئ عن سؤال الحداثة.

ستعمد الدراسة في مرحلة أولى، إلى عرض الموقف النقدي، داخل الثقافة الغربية، من ظاهرة الإرهاب من جهة، وتفكيك السردية المهيمنة داخل هذا الخطاب، التي تمثل، في رأيي، نوعًا من الهيغلية المتأخرة، من جهة أخرى؛ لتتجه في مرحلة ثانية، وانطلاقًا من العمل الأنثروبولوجي لعبد الله حمودي في كتابه **الشيخ والمريد**، إلى قراءة الإرهاب المسمّى إسلاميًا باعتباره الوجه الآخر للسلطوية العربية، قبل أن تعرج على التحليل النفسي للإرهابي، موضحّة، في الآن نفسه، إمكانياته وحدوده التأويلية، لتنتهي بمناقشة النقد الاجتماعي للثقافوية، ولظاهرة الإرهاب، خصوصًا في السياق العربي، الذي يمثل، في رأيي، مرحلة وعي متقدمة داخل الفكر العربي المعاصر، ونقلةً لن ندرك قيمتها إلا بعد انكفاء الشطح الفكري حول الهوية والأصالة.

إنني واعٍ بالاعتراضات التي يمكن أن يتم توجيهها إلى الاستعمال الذي أقوم به لمفاهيم مثل «الإسلام» و«الحداثة»، فلا شيء منهما يشكل جوهرًا محدد المعالم. ولهذا أتحدث عن الإسلام في «الآن – هنا»، أي عن الإسلام في سياق الحداثة الذي هو عينُه سياق التخلف، أو ما أسميه «الإسلامية الحديثة» في تمييز لها من الإسلام بوصفه دينًا، تمامًا كما أتحدث عن حداثة محددة، أي تلك المرتبطة بالاستعمار والاستعمار الجديد. وأنطلق في هذه الدراسة من مداخلة لبيير بورديو (1930–2002)[1] من أجل التأكيد

(1) يكتب بورديو: «ينبعث من أعماق البلدان الإسلامية سؤال بالغ الأهمية، يتعلق بالكونية الغربية الخاطئة، أو ما أسميه بإمبريالية الكوني. إن فرنسا تمثل تجسيدًا لهذه الإمبريالية بامتياز، التي خلفت هنا، في هذا البلد نفسه [يعني ألمانيا] شعبوية قومية، ترتبط بالنسبة إليّ باسم هردر. وإذا ما كان صحيحًا أن بعض أنواع الكونية ليس سوى قومية تدعي الكونية [حقوق الإنسان وغير ذلك] لكي تفرض نفسها، فسيصبح اتهام كل رد متطرف عليها باعتباره رجعيًا، أمرًا أقل يُسرًا. إن العقلانية العلموية، تلك المتعلقة بالنماذج الرياضية التي تلهم سياسة صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي، أو الشركات القانونية الدولية التي تفرض التقاليد القانونية الأميركية على بقية الكوكب، أو تلك المتعلقة بنظريات الفعل العقلاني وغير ذلك. إن هذه العقلانية هي في الآن نفسه تعبير عن استكبار غربي وسندٍ له في آن، وهو الذي يقود إلى التصرف كما لو أن بعض البشر يحتكرون العقل، واستطاعوا أن يجعلوا من أنفسهم، كما نعبر عن ذلك عادة، شرطيًا للعالم، أي أن ينصبوا أنفسهم باعتبارهم أصحاب الحق في احتكار العنف الشرعي، والقادرين على وضع قوة السلاح في خدمة العدالة الكونية. **إن العنف الإرهابي، وعبر لاعقلانية اليأس الذي يتجذر فيها على نحو دائم تقريبًا، يحيل إلى العنف الداخلي للسلطات التي تدعي العقل.** إن الإكراه الاقتصادي يتلبس دومًا بلبوس العقل القانوني، وتتدثر الإمبريالية بشرعية المؤسسات الدولية، وعبر النفاق ذاته الذي يطبع العقلانيات الموجهة لإخفاء الأشكال المختلفة للكيل بمكيالين، ينزع إلى أن يخلق ويبرر داخل الشعوب العربية وشعوب أميركا اللاتينية والشعوب الأفريقية، ثورة عميقة ضد العقل الذي لا يمكن أن نفصله عن سوء استغلال السلطة الذي يتسلح بالعقل ويقوم عليه (العقل الاقتصادي، العلمي ... إلخ). **إن هذه اللاعقلانيات هي في جزء منها نتاج عقلانيتنا** الإمبريالية والغازية والمكتسحة أو الرديئة، ضيقة الأفق، الدفاعية، الرجعية والقهرية بحسب الأماكن والأزمنة. وإنه لمن قبيل الدفاع عن العقل مقاومة أولئك الذين يخفون وراء مظاهر العقلانية، شططهم في استعمال السلطة أو الذين يستعملون أسلحة العقل من أجل دعم وشرعنة سلطتهم الاعتباطية»، ينظر:

Pierre Bourdieu, «Les abus de pouvoir qui s’arment ou s’autorisent de la raison,» in: Pierre Bourdieu, *Contre–feux: Propos pour servir à la résistance contre l’invasion néo–libérale* (Paris: Raisons d’agir, 1998), pp. 25–26. (التشديد من الباحث)

أن «الإرهاب الإسلامي» أو، بالأحرى، المسمّى إسلاميًا أو ما يسميه بورديو «لاعقلانيات الأطراف»[2] هو من طبيعة موضوعية، وأعني بذلك أن الأمر يتعلق هنا بظاهرة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحداثة ومنطقها الإمبريالي من جهة، وبالتقليدانية الإسلامية، التي اعتبرها عبد الكبير الخطيبي (1938-2009) نسيانًا للتقاليد، من جهة ثانية[3]. لكن هذه التقليدانية، التي يمكننا فهمها أيضًا بوصفها تعبيرًا عن فشل المشروع التحديثي، هي نتيجة منطقية للفترة الاستعمارية التي عمدت إلى دعم البنى التقليدية في العالم الإسلامي وتثبيتها، ومحاربة القوى العصرية التي طلبت ربط العالم الإسلامي بالحداثة وإنجازاتها.

إن «السياسة الغربية» في العالم العربي خلال الربيع العربي وبعده، تقدم لنا انطباعًا أن العالم الغربي متخوف أو على الأقل غير معني بدمقرطة المنطقة، ومستعد للتعاون مع الأنظمة الدكتاتورية من أجل حماية مصالحه. إن الميثاق الكولونيالي Pacte Colonial، الذي يسمح لفرنسا ودول أخرى باستغلال القارة السمراء حتى بعد استقلال بلدانها، يؤبد تبعية أفريقيا السياسية والاقتصادية ومناطق أخرى في العالم ومنها الشرق الأوسط، للمركز الغربي. بل أكثر من ذلك، إنه يدعم، على نحو أو آخر، الأنظمة الدكتاتورية بالقارة[4]. إن الميثاق الكولونيالي يؤكد، في رأي عديد من النقاد، أن إعلانات الاستقلال لم تكن أكثر من «أمنيات أو ذر للرماد في الأعين»[5]. والواقع أن الميثاق الكولونيالي يقول الشيء الكثير عن الديمقراطية الفرنسية، والغربية عمومًا، التي يمكننا أن نقول عنها إنها ديمقراطية لا تشعر بالذنب. فهناك حيث لا يتحقق للديمقراطية هذا الشعور بالذنب، الذي يعني أيضًا بلغة الوطنيين الدستوريين، علاقة نقدية بالماضي، فإنه من الصعب الحديث عن صفحة جديدة في العلاقة بين المركز الغربي ودول الأطراف في القارة السمراء.

من أجل ذلك كله، وفي ظل ديمقراطية لا تشعر بالذنب، لا يمكننا أن نتحدث عن الإسلامية الحديثة إلا باعتبارها مشكلة للحداثة، لا كما يوهِم الشعبويون بأطيافهم المختلفة. ولا يبالغ من يعتبر السيطرة الإمبريالية على البلدان الإسلامية نتيجة لتخلف العالم الإسلامي، وليست هي سبب هذا التخلف؛ وذلك لأن «الذات الإسلامية» فقدت قدرتها على الخلق والإبداع منذ قرون، وانفصلت، لأسباب كثيرة ليست هذه الدراسة موطن ذكرها، عن العقل العلمي. لكن هذا التدخل الإمبريالي الذي قدم نفسه بوصفه «رسالة تحضيرية»، يتكشف اليوم باعتباره العائق الأكبر أمام تحرر بلدان العالم الإسلامي من إسار التخلف. لقد عبّر كارل شميت (1888-1985) منذ عام 1926، عن تشككه في الكونية

(2) Ibid.

(3) Abdelkebir Khatibi, «Le Maghreb comme horizon de pensée,» *Les temps Modernes*, no. 375 (1977).

وتلك هي الفكرة نفسها التي يعبر عنها عبد الوهاب المؤدب في:

Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l'islam* (Paris: Seuil, 2002), p. 51.

وهو يكتب أن ظهور هذا الإسلام الفقير يتحرك بدءًا ضد الإسلام نفسه بوصفه حضارة وثقافة. ولهذا السبب أؤكد مع مارسيل غوشيه، أن ما يسمى «عودة الدين»، لا يمثل البتة عودة إلى الدين، ينظر:

Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie* (Paris: Gallimard, 1998), p. 38.

(4) Frédéric Lejeal, «France–Afrique: La rupture inachevée du pacte colonial,» *Libération*, 5/12/2013.

(5) Mamadou Koulibaly, *Eurafrique ou Librafrique: L'ONU et les non–dits du pacte colonial* (Paris: Editions L'Harmattan, 2009), p. 51.

الديمقراطية، فالأمر يتعلق بـ «مونوديمقراطيات» لا تسمح بالمساواة والانسجام إلا في داخل حدودها القومية. بتعبير آخر: إن الديمقراطية حق محفوظ للغرب فقط[6]. لقد كان لهذا الأمر نتائج أثّرت في تطور الدين في السياق الغربي والإسلامي معًا؛ ففي الوقت الذي حولت الديمقراطية الدين ومضامينه، أو عمدت إلى «تذويته»، أو ربما يقال إلى تحريره من ربقة الجماعة، كما أوضح مارسيل غوشيه (1946-)[7]، سيستمر الدين في السياق الإسلامي معاديًا للذاتية والعلمانية، وسيبقى طائفيًا ووسيلة للسيطرة السياسية. فها هي الإسلامية الحديثة ما تزال تتمحور، بلغة غوشيه، حول «الحقيقي»[8]، لأن الأمر يتعلق بتدين جمعي يكبت الفرد ويطلب السيطرة عليه. يعيش الفرد في الجماعة كأنها سجن له، وللتمزق الروحي التراجيدي للشباب المسلم اليوم في العالم الإسلامي علاقة وطيدة باستحالة التعبير عن أنفسهم كأفراد. لقد خرجوا للتظاهر ضد مبارك في شوارع القاهرة، ولكنهم عادوا ليلًا إلى بيت الأب! إننا أمام ثقافة تعيش الحداثة خارجيًا، بوصفها موضوعًا لها ومستهلكًا لإنجازاتها، وتخطئ موعدها مع إنجازاتها الأخلاقية والسياسية والحقوقية، التي تؤكد حرية الفرد وفردية الحرية. إن مجتمعًا لا يعيش الدين إلا على نحو جمعي، وبوصفه سلطة لا بوصفه اعتقادًا، يتوارى فيها الفرد عن الأنظار، أو يتحقق بوصفه صورة شاحبة للتقاليد. إن مثل هذا التدين لا يمكن مقارنته البتة بالمسيحية الغربية التي جعلت من النقد والنقد الذاتي مبدأ حياة[9].

أولًا: هيغلية متأخرة

لا يولد الإرهابي إرهابيًا، ولكنه «يتحوّل» إرهابيًا. إن ما تصطلح عليه الأدبيات الغربية بـ «الإرهاب الإسلامي»، ظاهرة حديثة. وهذا ما يؤكده جان بودريار في لغة تذكر بما كتبه بورديو: «هذا الفيروس الذي نجده في كل مكان، كآخر مرحلة من مراحل العولمة. إنه يتموقع في قلب صيرورة العولمة»[10]. إن هذا يعني أن هذا الإرهاب نتيجة طبيعية للنظام العالمي وسياساته الاقتصادية ذات الطابع الداروِيني، وأنّ لاعقلانية أطرافه، كما سمّاها بورديو، ترتبط صميميًا بعنف العقل الرأسمالي في المركز. إنه يمثل استمرارًا لهذا العنف بوسائل أخرى أشدّ بدائية. لكن تعريف بورديو وبودريار كليهما للإرهاب لا يحظى بشعبية في الخطاب الغربي المعاصر. ولنقدم أمثلة عن ذلك:

يصف بيتر سلوتردايك الأديان التوحيدية بأن منطقها يقوم على «القطيعة والإقصاء والتبشير» باعتبارها محاولة لبناء «عضوية كلية» Totale Mitgliedschaft[11]. وعبر هذا التعريف يحاول سلوتردايك،

(6) Carl Schmitt, «Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie,» in: Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe* (Berlin: Dunker & Humblot, 1994), p. 68.

(7) Gauchet, p. 85.

(8) Ibid.

(9) Ibid., p. 150.

(10) Jaean Baudrillard, «Vom Universellen Zum Singulären: Die Gewalt des Globalen,» in: Jérome Bindé (ed.), *Die Zukunft der Werte* (Berlin: Suhrkamp, 2007), p. 45.

(11) Peter Sloterdijk, *Im schatten des sinai– fußnote über ursprünge und wandlungen totaler Mitgliedschaft* (Berlin: Suhrkamp, 2013), p. 43.

من جهة، الإمساك بظاهرة الدين. نعرف طبعًا أن مثل هذا الحكم ينطلق من مفهوم جوهراني عن الدين، ويغفل بنيته المتعددة وتحولاته التاريخية. ومن جهة ثانية، يزعم سلوتردايك أن الحداثة تتأسس على تقديس الشخص، لكن من دون أن يوضح ما الذي يعنيه بالحداثة، هل هي حداثة المغامرة الكولونيالية، حداثة الحروب العالمية ومعسكرات الاعتقال، أو تلك التي تخوض حروبًا دموية تحت شعار «دعم الديمقراطية» في العالم؟ وبتعبير آخر، في إمكاننا الوقوف على المنطق الإقصائي عينه في الحداثة، الذي وجده سلوتردايك في الأديان التوحيدية؛ فهي لا تريد أن تسمع شيئًا عن الماضي ولا تعترف بإنجازاته، وخصوصًا في خطها اليعقوبي - الهيغلي، وهي في الآن نفسه ترسم حدودها الأنطولوجية وتسيّجها بدقة. وهي من جهة ثالثة، لا تقبل بغير لغة التبشير، فلا يمكننا الخروج من الحداثة، لأنه لا يمكننا سوى دخولها. بل، وحتى نترك النظرية جانبًا، من حقنا أن نتساءل أمام مثل هذا التفكير إن كان في إمكان المواطن في المجتمعات الرأسمالية أن يعيش على نحو مختلف عن طريقة الحياة الرأسمالية، وبتعبير آخر، هل يمكننا أن نغادر أشكال الحياة بعضويتها الكلية التي تؤسس لها الرأسمالية من دون أن يقودنا ذلك إلى نوع من الموت الاجتماعي؟ إن هذه الأسئلة لن تدور في خلد سلوتردايك، فمشروعه من طبيعة هيجيانية Hygienic، نيتشوية يمينية؛ إنه يهتم أكثر بأسئلة من قبيل ما طرحه في نهاية كتابه **في ظلال سيناء**: «هل يمكن لإنسان، ومن دون نفاق، أن يكون مسلمًا وفي الآن نفسه مواطنًا في دولة قومية غربية؟»[12]. هنا يسقط قناع سلوتردايك الثقافوي؛ فهو يتناسى أننا في ظل الديمقراطية مواطنون في عوالم مختلفة، فهذا الذي ينتقد بشدة منطق العضوية الكلية، لا يتوانى في مطالبة المسلمين بالتخلي عن دينهم. إنه يطالبهم بالعضوية الكلية، وهي عضوية، من حيث المبدأ، ليست من طبيعة اختيارية ولا متعددة. إن سلوتردايك، وحتى أستعمل عبارة لروسو، شاهد حي على «فلسفة لا تسافر البتة»[13]، فهو غير مستعد للتفكير خارج الحكم المسبق. والحكم المسبق هوية كل فلسفة «لا تسافر»، أو حتى نقولها في لغة إتيقية، إنها هوية كل فلسفة لا تجرؤ على الضعف. فسلوتردايك لا يفعل ما هو أكثر من علمنة لتلك الأحكام المسبقة؛ فالعضوية الكلية ليست فقط من طبيعة دينية، بل هي منطق كل ثقافة، دينية كانت أم علمانية، مسكونة بعقدة التفوق. لكن هذه الأحكام المسبقة لا تنتشر فقط في أوساط فلاسفة محافظين أو يمينيين، بل وجدت طريقها حتى إلى مفكرين محسوبين على اليسار، ومنهم سلافو جيجيك الذي لا يتورع عن مقارنة «الإرهابيين الإسلاميين» بهتلر[14]. وتلك مقارنة نعرفها من الخطاب الفرنسي الذي يتحدث عن الإسلام بوصفه «فاشية خضراء». لكن الأمرين مختلفان تمامًا، وإن كان كل منهما يمثل صدى للحداثة الرأسمالية المتأخرة ولعنفها. فخلف ظهور النازية تقف أسباب تختلف عن تلك التي تقف خلف ظهور الإرهاب المسمى إسلاميًا، حتى إن كانت تلك الأسباب كلها مرتبطة بمنطق الحداثة الإقصائي وجوعها إلى

---

(12) Ibid., p. 58.

(13) Jean Jacques Rousseau, «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,» in: Jean Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. 4 (Paris: Lefevre, 1859), p. 208.

(14) ينظر كتابه الذي صدر بالألمانية بعنوان:

Slavo Žižek, *Blasphemische Gedanken: Islam und Moderne* (Berlin: Ulstein, 2015), p. 14.

الهيمنة. وليس بالمثير للعجب، أن ينتهي جيجيك إلى السقوط في فخ اختزالية تحليلية ترى في الإرهابي تعبيرًا عن عقدة نقص تجاه عالم لا يستطيع أن يفهمه(15). بتعبير آخر: إنه ينظر إلى عنفه باعتباره عنفًا ذاتيًا، ولا يربطه البتة بعنف الحداثة ونزعات الهيمنة بداخلها(16). وهو (أي جيجيك) في ذلك يتناسى أنه لا يمكن أن نتحدث عن الإرهابي بوصفه «ذاتًا». فهو لا يضحي بنفسه من أجل حريته، لأنه لا يعرف تلك الحرية، أو لم يُسمح له البتة بأن يعرفها، كما أنه، ربما، لا يعرف ذاته. إننا، في سياق التخلف، نفتح أعيننا على العنف، قبل أن نفتحها على الحرية. وهو، في حكمه على الإسلام، يعيد إنتاج العنف ذاته الذي يمارسه التخلف، حين يُفرغ الإسلام من بعده الأخلاقي وبعده

(15) بقي جيجيك في الفصل الثاني من كتابه المشار إليه رهينًا بالتحليل الذي قدمه المحلل النفسي فتحي بن سلامة للإرهابي، من دون أدنى مراجعة نقدية لذلك التحليل.

(16) شغل العنف «النظرية النقدية» منذ بداياتها، مع بنيامين وهوركهايمر وأدورنو، بل لا يمكننا أن نفهمها إلا باعتبارها تفكيرًا في العنف وتمظهراته المختلفة، وهو تفكير سيجد تعبيره الأقوى في «الجدل السلبي» لأدورنو، ولربما يؤكد انتشار ظاهرة الإرهاب اليوم بمختلف أشكاله، صحة تلك النظرة المتشائمة للرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت إلى الحداثة وفكرة التقدم. أما هابرماس، فيمكن تتبع موقفه من الظاهرة من خلال كتاب الباحثة الإيطالية: جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب**، ترجمة وتقديم خلدون النبواني (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، وفي هذا الكتاب سنقف على نقد للعولمة المتسارعة وغير العادلة باعتبارها السبب الرئيس للإرهاب القادم من العالم الإسلامي. إنه ينظر إلى الإرهاب المعولم باعتباره ظاهرة حديثة، لكن من دون أن يعني ذلك أي محاكمة للحداثة على طريقة **جدل التنوير**، فالحل في رأيه لن يكون إلا من داخل الحداثة؛ عبر نقدها، وليس عبر رفضها. فالبربرية ليست نتاجًا للتنوير، ولكن نتيجة لخيانته لنفسه ولمبادئه ولروحه النقدية. أما الحداثة نفسها فيشبهها بالجسد السوي الذي يحمل مرضًا بين أحشائه؛ هو عبارة عن مزيج من العقلانية الأداتية بالمعنى الذي قدمه لها ماكس فيبر، وغربة الإنسان عن نفسه على النحو الذي شخّصه ماركس. ولا يمكن تجاوز هذا المرض الذي يعتمل في جسد الحداثة إلا عبر مواصلة طريق التنوير حتى نهايته. وسيكون من وظيفة النظرية النقدية القيام بذلك عبر دعم ميكانيزمات التواصل العقلاني، وعبر ذلك، دعم القدرة الفردية والمجتمعية على التفكير والنقد الذاتيين، ولا غرو أن مثل هذا التواصل سيؤدي، في رأيه، في النهاية إلى تحول مجتمعي يحرر المجتمع من التلاعب والإكراه والاغتراب ويقود إلى إجماع عقلاني بين شركاء يتمتعون بالحرية. إن الحل، إذًا، هو في الديمقراطية، ومواجهة انحرافات النظام الرأسمالي أو ما يسميه هابرماس باستعمار عالم الحياة Kolonisierung der Lebenswelt. وتمثل الأصولية، بحسب رأيه، تعبيرًا عن الخوف من الحداثة ومن تهديدها للقيم وطرق الحياة التقليدية، ويلتقي هذا الموقف إلى حد بعيد بتشاؤم ماكس فيبر تجاه الحداثة، بسبب النتائج السلبية لعقلها الأداتي ولصيرورة العلمنة. لكن هابرماس ينتقد هذا التشاؤم منافحًا عن التنوير، مقدمًا في الآن نفسه تفسيرًا جديدًا لظاهرة الإرهاب؛ إذ يرى أن لكل دين نواته العقدية الدوغمائية وأنه يرتبط بسلطة معترف بها، هي ما يحدد التأويل الصحيح والخاطئ. ويرى أن الحداثة بتعدديتها تضع الدين في موقف صعب؛ إذ يجب عليه أن يواجه التحديات المعقدة وأن يحدد موقفه داخل فضاء متعدد وعلماني. وهنا سيكون مضطرًا إلى تنسيب موقفه من الأديان الأخرى ومن العلوم، من دون أن يمس بنواته الدوغمائية. والفرق بين الإيمان الدوغمائي والإيمان الأصولي، عنده، يتمثل في أن هذا الأخير يرفض تلك التحديات متمسكًا بطابعه الكوني، وبمضامينه السابقة على الحداثة. وهو يفهم الأصولية باعتبارها ردة فعل على مشروع التحديث وعلى العولمة خصوصًا. إن العولمة تعني، بالنسبة إلى هابرماس، تحديثًا متسارعًا، وعبر ذلك تأثيرًا أكبر. والإرهاب المعولم يعني له أصولية متشددة وردة فعل أكثر تطرفًا. وفي نظر هابرماس تقسم العولمة المجتمع العالمي إلى رابحين وخاسرين، وإلى الخاسرين ينتمي العالم العربي، الذي في تجربته للفقر والخسارة من جهة، ولقوة الغرب ونجاحه من ناحية أخرى، يسقط على المستوى النفسي في رؤية استقطابية إلى العالم، يعمد فيها إلى استعمال الدين من أجل مواجهة التأثير الغربي وشيطنة العلمانية. إن هابرماس يؤكد أن السياسة الغربية تقف وراء انبعاث ردة الفعل الأصولية في العالم العربي، التي قد تتطور إلى إرهاب يفضي إلى فشل للتواصل العقلاني على مستوى العالم. إنه تعبير عن باثولوجيا تواصلية. ويرى هابرماس أن تحقيق حل دائم للإرهاب المعولم لا بد من أن يمر من تحليل نقدي للشكل الحالي للعولمة، لأنها هي ما يمثل السبب الرئيس خلف الخلل الذي يعتور العملية التواصلية، في حين لا يمثل الإرهاب المعلوم إلا جوابًا عنيفًا عن ذلك. إن دمقرطة العلاقات الدولية من شأنها أن تحد من ظاهرة الإرهاب وتساهم في انفتاح الشعوب المغلوبة على الحداثة وإنجازاتها. يتحدث هابرماس هنا مثل كانط من القرن الثامن عشر، كما أنه لا يدرك أنه لا دمقرطة في النهاية من دون إعادة النظر في النظام الرأسمالي برمته، وفي الزواج القسري بين الرأسمالية والديمقراطية، وهذا ما انتبه إليه عالم الاجتماع الاقتصادي فولفغانغ شتريك مثلًا، ينظر كتابه، الذي اعترض هابرماس على أطروحته الأساسية في: فولفغانغ شتريك، **شراء الوقت: الأزمة المؤجلة للديمقراطية الرأسمالية**، ترجمة علا عادل (القاهرة: دار صفصافة، 2017).

الثقافي. إن الحداثة الغربية غير معنية بدمقرطة الأطراف، إن هدفها المحافظة على استقرارها فقط، استقرارها في ظل الوصاية.

إن من لا يريد أن ينتقد الرأسمالية، يجب عليه أن يسكت عن الإرهاب.

وبالنظر إلى انتشار ظاهرة الإرهاب في العالم الإسلامي، وبلوغه إلى الضفة الأخرى من المتوسط، يميل عديد من المراقبين إلى الحديث عن ثقافة موت إسلامية؛ ففلاسفة مثل جياني فاتيمو يفرقون بين ثقافة ناضجة، علمانية، عجوز هي ثقافة الغرب، وأخرى حيوية، أي غير ناضجة وغير علمانية هي ثقافة الإسلام. إن فاتيمو يصف الثقافة الغربية باعتبارها عالمًا متعبًا، ضربته الشيخوخة[17]. مؤكدًا أنه «إذا تم تصديق ما تقوله الصحافة، فإن الفكرة التي تقول إن الغرب المتمحور حول الاستهلاك، يلم به شك عميق، وأنه ليس في قدرته الدخول في صراع من أجل الحياة والموت، كانت منتشرة انتشارًا كبيرًا حتى قبل الحادي عشر من سبتمبر»[18]. لنتأمل هذا الكلام: في ما يتعلق بالاستهلاك، لا ريب أننا في العالم العربي أمام نزوعات استهلاكوية تتخذ طابعًا مرضيًا، يتجاوز السلوك الاستهلاكي الغربي بكثير؛ إذ لا يجب أن ننسى هنا أن الغرب يستهلك ما ينتجه، وأننا نستهلك ما لا ننتجه. الملاحظة الثانية تتعلق بالمفاهيم التي يستعملها فاتيمو وهي كلها من طبيعة جوهرانية، كما في حديثه عن العالم الغربي أو الإسلامي، ولم يحِد فرانسوا جوليان عن الصواب حين اعتبر أن مفهوم الغرب «أيديولوجي [...] أو هو قطب معياري للهيمنة»[19]. لكن المفاهيم الجوهرانية ليست وحدها ما يؤثر سلبيًا في الخطاب وتعصف بموضوعيته، فهناك أيضًا الأحكام الفلسفية المسبقة، التي تقول، مثلًا، بنضج الثقافة الغربية، وتذكرنا بالهذيان التاريخي لهيغل، المحكوم بمثالية مجتثّة. أمّا أن يصدّق فاتيمو وسائل الإعلام ويكوّن أحكامه من خلالها وحدها، فهذا، ربما، ما يمكننا اعتباره علامة من علامات التعب والشيخوخة. وفي ما يتعلق بمفهوم الصراع، يبدو أن فاتيمو يُغفل، أو ربما يتغافل، عن أنه لا يمكننا الحديث عن الرأسمالية بعيدًا عن الحرب. ألم يكن هيغل نفسه من كتب أن المجتمع البرجوازي مدفوع إلى البحث عن مستعمرات؟[20] وهو الذي في شططه التاريخي الكوني، يضحّي بتواريخ الآخرين على مذبح الحرية. فحماسته الكونية لا تملك سوى أعينٍ محضة لضحايا التاريخ الكوني، وضحايا حماسته للمستقبل، أي لأولئك الذين لم يكن لهم تاريخ ولا يجب أن يكون لهم تاريخ. لقد عبّر لاسلو فولدينيي عن ذلك بدقة متناهية، حين قال: «إن إلهًا يخضع خضوعًا تامًا للعقل، ليس بإله للحرية ولكن للسياسة والغزو والاستعمار، وكان دوستويفسكي محقًا حين وجد أن هيغل لا يقوم فقط بإخراج سيبيريا [ومع سيبيريا دوستويفسكي نفسه] من التاريخ، ولكنه يحاول مثل مُبشر أن يقنع بذلك البشرية كلها، بأنه لا يمكن اعتباره تاريخًا، إلا ذلك الذي تقبل به رقابة نسقه العقلي»[21].

(17) Gianni Vattimo, «Der Untergang der Werte?» in: Bindé (ed.), p. 26.

(18) Ibid.

(19) François Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle* (Paris: Gallimard, 2016), p. 28.

(20) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse,* vol. 7 (Frankfurt: Suhrkamp, 1989), p. 392.

(21) László F. Földényi, *Dostojewski liest Hegel in Sibirien und bricht in Tränen aus* (Berlin: Matthes & Seitz, 2012), pp. 32–33.

إن الخطاب الثقافوي لفاتيمو حول نضج الغرب ولا نضج الإسلام يتحرك في سياق هذا اللاهوت التاريخي لهيغل، ليبرر سيطرة الغرب على بقية العالم، كما برر هيغل سيطرة العقل أو العقل الأوروبي على توحش الآخرين وحسيَّتهم[22]. فالآخرون، وفق هذا المنطق، «طبيعة»، أو على الأقل، لم ينضجوا بعد لكي يصبحوا أحرارًا، أو لكي يعيشوا في ديمقراطية. ولهذا لا يمكننا الحديث عن حرب بين الإسلام والغرب، بل إن «الإسلام» لا يبدو في هذا الخطاب أكثر من كذبة نيوليبرالية؛ فالنظام العالمي يقوم على صناعة للخوف، والنيوليبرالية استثمرت الكثير في الغباء، وها هي دعاياتها تهدد بابتلاع فيلسوف «ضعيف» مثل فاتيمو. لربما هناك بالفعل صراع من أجل الحياة والموت، ولكنه صراع في داخل الرأسمالية نفسها التي تتمنع وتحجم وتكافح من أجل حرمان الآخرين من حقوقهم، وتأبيد تبعيتهم لها.

ثانيًا: في ما وراء الهوية

يتحدث بودريار عن تمرد للخصوصيات على العولمة. وهو يفهم هذا التمرد، شأنه شأن بورديو، بوصفه نتيجة منطقية للعولمة وطموحاتها في الهيمنة، وفي الآن نفسه تمثل هذه الخصوصيات، في رأيه، وهمًا فلسفيًا؛ خرافة. ولن أبالغ إذا قلت إن عليها يسري تمامًا ما كتبه ماركس عن مسيحية عصره، فقال: «زفرة الإنسان المسحوق، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف التي لا روح لها. إنه أفيون الشعب»[23]. إذ إننا، رغم روح الخصوصيات المتمردة ظاهريًا، أمام جواب خاطئ عن أسئلة الحداثة، إننا أمام خصوصيات تعيد إنتاج عنف الكونية. فحين تعتنق جماعةٌ معينةٌ خصوصيةً ما، سواء أكانت حقيقية أم متخيلة، وتطلب خروجًا من الزمن أو من الحداثة، فهي تؤبد وضعها الهامشي في النظام العالمي، أي تتماهى مع الدور النكوصي الذي اختاره لها المركز. أي إن الخصوصية تمثل الوجه الآخر للكلية، ولا يمكن أن ننتظر منها، بحسب بودريار، «بديلًا من النظام العالمي القائم»، كما أنها لن تستطيع، في رأيه، أن تكون «تفكيرًا مضادًا»[24]، فهي لا تمثل أكثر من حجر عثرة في طريق الكونية. ومشكلة مثل هذه الخصوصيات، وعلى رأسها الخصوصية المسماة إسلامية، أو التي تحاول اختزال الإسلام بكل تاريخه المتعدد و«المتسامح مع الالتباس» في خصوصية ضيقة، هي أنها لا تفرّق، كما يرى بودريار، بين «عولمة التبادل التجاري» وما يسميه «كونية القيم»[25]، ولهذا السبب أيضًا ستفقد هذه الخصوصية، رغم حقوقها المشروعة، تضامن بقية العالم معها، وسينتهي بها المطاف إلى نوع من الانغلاق على نفسها، أو الخروج من العصر، والسقوط في التطرف وعودة المكبوت الطائفي وما يمثله ذلك، في لغة عزمي بشارة، من عكس «وظيفة الهوية بإحلالها محل القيم، والتعصّب محل المعايير الأخلاقية، ما يؤدي إلى طمس الحدود بين الخير والشر والفضيلة والرذيلة، وإحلال الحدود بين 'نحن' و'هم' في مكانها»[26].

(22) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Leipzig: Reclam, 1989), p. 275.

(23) Karl Marx, «Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,» in: Karl Marx & Arnold Ruge (eds.), *Deutsch–Französische Jahrbücher 1844* (Leipzig: Reclam 1981), p. 71.

(24) Baudrillard, p. 49.

(25) Ibid.

(26) عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 15.

لا غرو إذًا أن العنف الديني، أو بالأحرى الذي يبرر نفسه بالدين، ليس ظاهرة تنحصر في السياق الإسلامي فقط، لكن صورة الانتحاري تنتشر في هذا السياق، خصوصًا، أكثر من غيره. هل يعني ذلك أن هذا الانتحاري نتاج إسلامي صرف؟ لو بحثنا في أربعة عشر قرنًا من تاريخ الإسلام، فلن نجد شبيهًا له البتة. هذا لا يعني أننا أمام تاريخ مسالم؛ فالزواج القصري والمبكر بين الدين والسياسة على امتداد قرون أثر عميقًا في تطور المجتمعات الإسلامية، وهو تاريخ ما يزال ينتظر من يكتبه، بعيدًا عن السرديات التبجيلية أو الأيديولوجية. ليس الانتحاري نتاج الإسلام ولا التاريخ الإسلامي، بل هو بالأحرى نتاج للحداثة وتناقضاتها، هو من أبنائها، ومثله في ذلك مثل القراءة التي يقدمها المتطرفون لدينهم. فهذه القراءة تمثل إلى حد بعيد صدى لسياق التخلف وتعبيرًا عنه، وهو التخلف ذاته الذي قطع الطريق بيننا وبين معرفة علمية بالتراث. ولم يبالغ طلال أسد لما افتتح حديثه عن قضية الإرهاب بنقد لسردية صراع الحضارات، أي لتلك السردية، التي في حديثها عما يسمى «الإرهاب الإسلامي»، تنطلق من جذور إسلامية للإرهاب، كما يفعل مثلا برنار لويس، الذي يرى في الجهاد تعبيرًا عن لا تسامح وتكبر إسلاميّين ضد غير المسلمين، سيتحول بعد انتصار الغرب إلى غضب متطرف ضد الحداثة[27]. لقد عبر دو توكفيل (1805–1859)، كما ذكر آشيل ميمبي، عن الجهل بوصفه سياسة للإمبراطورية، أو بتعبير ميمبي نفسه: «الجهل تتم رعايته»[28].

وبالعودة إلى طلال أسد، إن أدلجة الحرب بين الإسلام والمسيحية تبدأ في رأيه بالحروب الصليبية، مؤكدًا أن التاريخ الأوروبي عن الإسلام سيصنع من الجهاد موضوعًا مركزيًا، وذلك على الرغم من أن الجهاد لا يمثل مفهومًا مركزيًا في الفكر الإسلامي[29]. وما يصدق على فلسفة لا تسافر ولا تخجل من الارتفاع بأحكامها المسبقة إلى مستوى النسق، يصدق أيضًا على المؤرخ. إذ يرى طلال أسد أن المؤرخ الغربي يخلط بين مفهوم الجهاد والمفهوم القروسطي للحرب الصليبية، وهو بذلك يريد أن يقول، أي هذا المؤرخ، إن الإسلام ما زال يعيش في القرون الوسطى، وإن المجتمعات الإسلامية لم تعرف التنوير[30]، وما كتبه ميمبي عن أفريقيا[31]، وفولدينيي عن صورة سيبيريا في «التاريخ الكوني»[32]، يصدق على الإسلام أيضًا. فلا يحق للإسلام، في ادّعاء الغرب، أن يمتلك تاريخه ولا لغته؛ فالخطاب الغربي هو وحده الذي يملك حقيقة الإسلام، وإذا ما طلب المسلم في السياق الغربي الحديث عن هذا الدين، فسيجد نفسه مضطرًا إلى تقليد وتأكيد ما يقوله هذا الخطاب. فصناعة الإسلام جزء لا

(27) Talal Assad, *On suicide Bombing* (Columbia: Columbia University Press, 2007), p. 48.

(28) Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre* (Paris: La découverte, 2013), p. 142.

(29) Assad, p. 57.

(30) Ibid.,

(31) يكتب ميمبي في **نقد العقل الزنجي** الآتي: «إن أفريقيا كما هي، ويجب أن نضيف إلى ذلك الرجل الأسود أيضًا، لا توجد إلا من خلال النص الذي يكونها مثل خيال الآخر. وإلى هذا النص ستمنح بعد ذلك سلطة مكونة للآخرين، إلى درجة أن الأنا التي تزعم الحديث بصوتها الأصلي تواجه خطر أن لا تعبر أبدًا إلا انطلاقًا من خطاب قائم مسبقًا، يسدل قناعه على خطاب الأنا، ويعمل مبضع الرقابة به أو يرغمه على التقليد»، ينظر:

Ibid, p. 42.

(32) Földényi, pp. 13–56.

يتجزأ من الصناعة الثقافية في العصر النيوليبرالي. والصناعة الثقافية، كما وصفها هوركهايمر وأدورنو، «تفرض التقليد على نحو مطلق»، ومنطقها يقوم على الخضوع للتراتبية الاجتماعية[33]. وهي هنا في رأينا تراتبية يراد لها أن تكون حضارية أيضًا.

إن طلال أسد محقٌّ حين يؤكد أن الاختلافات بين الحرب الصليبية والجهاد أعقدُ مما يراد لها أن تكون في الخطاب الغربي: «في البداية كانت نظرية وممارسة الحرب الصليبية مرتبطتين صميميًا بصعود الممالك البابوية، أما بالنسبة إلى الجهاد فلا يوجد تاريخ موازٍ لذلك في العالم الإسلامي. وعلاوة على ذلك، فإن مفردة 'مقدس' لا يتم استعمالها في النصوص الكلاسيكية العربية في الحديث عن الحرب. ولأنه لم توجد في العالم الإسلامي قط سلطة لاهوتية مركزية، فإنه لم يسبق أن كان هناك إجماع حول فضيلة الحرب الدينية»[34]. ويمكننا أن نضيف إلى استدلال أسد، النقاط التالية: الأولى، أن المساواة بين الإرهاب المسمى إسلاميًا والجهاد تمثّل نوعًا من المغالطة التاريخية، لأن الجهاد يمثل ظاهرة مختلفة، مرتبطة بمرحلة تاريخية مختلفة، وهي ظاهرة لم تعرف الانتحار ولم تدعُ إليه. وهذه النظرة في المساواة شبيهة بتلك التي تساوي بين الإسلام والنازية مثلًا. والثانية، أن وظيفة الجهاد كانت الدفاع عما كان يسمى الأمة، بمختلف مكوناتها العرقية والدينية. والثالثة، أنه أُسيءَ توظيف الجهاد في السياق الإسلامي، فلئن كان بعضه دفاعًا عن الأمة في مواجهة الصليبيين والمغول وغيرهم، فإن بعضه كان هدفه خدمة أغراض شخصية أو سياسية.

إن سردية صراع الحضارات تمثل، بالنظر إلى منطقها المانوي الذي يتحدث عن شعوب متحضرة وأخرى غير متحضرة، استمرارًا لما يسمى في الأدبيات الألمانية «عداء العقل لليهودية» **Antijudäismus der Vernunft**، داخل الثقافة الغربية. إن ذلك يدعم نوعًا من الأبارتهايد الحضاري، إن جاز هذا التعبير، الذي ينظر إلى المسلمين باعتبارهم جماعة يجب تحريرها من ظلاميتها، كما كان الحال في مراحل مختلفة من حياة اليهود في أوروبا منذ عصر التنوير. ففي فلسفة التنوير والمثالية الألمانية، بقيت اليهودية هي «الآخر» الذي يستعصي على الإدماج، أو الآخر بامتياز بالنسبة إلى نظام الحرية. ولهذا طالب فلاسفة تلك المرحلة بـ «تحرير» اليهود من «أغلال» دينهم[35]. في ذلك السياق، أكد كانط أن الإيمان في اليهودية، يقوم على طاعة للأوامر الإلهية، من دون اختبار عقلي لتلك الأوامر[36]. إنه الموقف نفسه الذي عبّر عنه هيغل أيضًا، واصفًا اليهودية بأنها دين الطاعة، والوعي اليهودي بأنه وعي عبودي، لأنه لا وجود لوساطة حسية بين الإنسان والإله في اليهودية. وسيبقى هيغل وفيًا للأحكام المسبقة الكنسية على اليهودية، وسيشمل نقده صورة الإله في اليهودية، باعتباره حاكمًا لا يقبل بغير الطاعة، في مقابل التصور المسيحي عن الإله بوصفه أبًا محبًا. وللسبب عينه يرى أن العبودية هي

(33) Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt: Suhrkamp,1988), p. 139.

(34) Espinosa, p. 78.

(35) Markus Kneer, *Die dunkle Spur im Denken: Rationalität und Antijudiäsmus* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003), p. 16.

(36) Ibid., p. 124.

الشكل الوحيد للعلاقة بالإله في اليهودية. إن الإله اليهودي هو بالنسبة إليه: «إله الأوامر والقوانين في مقابل الإله المسيحي الذي هو إله الحرية والحب»[37].

هذا الخطاب هو عينه المنتشر اليوم حول الإسلام. إنه خطاب لم يكلف نفسه عناء اختراع لغة ومفاهيم جديدة، أو حتى اختراع أحكام مسبقة مغايرة، ولكن ما قيل في الماضي عن «القانون اليهودي» يقوله اليوم صقور «الإسلاموفوبيا» وصناعة الثقافة عن الشريعة الإسلامية. إنهم يختزلون التعدد كلّه الذي طبع الإسلام ديانة وثقافة في هوية دينية مغلقة، وهم في ذلك يلتقون مع التطرف الإسلامي على أرض واحدة. إن من حق الفيلسوف الفرنسي فرانسوا جوليان (1951-)، الذي يفكر من خارج الثنائية التقليدية هوية - اختلاف، أن ينظر إلى خطاب الهوية كله في حديثه عن الثقافات باعتباره خطأً في التفكير. وما يطبع الثقافات، في رأيه، ليس هوياتها ولكن ينابيعها[38]. لنأخذ أوروبا مثالًا: هل أوروبا مسيحية؟ أهي بنت التنوير؟ أم بنت الثورة الصناعية؟ بالنسبة إلى جوليان؛ تأثرت أوروبا عميقًا بالمسيحية والتنوير معًا، ولكن لا أحد من الاثنين يستطيع إقصاء الطرف الآخر وتحديد «الهوية» الأوروبية وحده. فخلافًا للقيم التي يمكن المرءَ أن يدافع عنها في حماسة، فإن الينابيع الثقافية تقبل القسمة. وما يقوله جوليان عن أوروبا يمكننا قوله عن أي ثقافة أخرى، ومنها الثقافة الإسلامية. هل الإسلام، كما يُزعَم اليوم، بل أحيانا كما نعيشه، ثقافة للموت؟ هل هو ثقافة متسامحة مع الالتباس، وسيأتي التحديث ليجهز على تنوعها، كما يزعم آخرون؟ هل هو ابن للعصور القديمة المتأخرة Late antiquity بثقافاتها وأديانها وفلسفاتها الوثنية؟ وهل يمكننا الحديث عن ثقافة إسلامية محضة؟ أولم يدخل الإسلام عصرًا جديدًا بعد انتقاله إلى المجال المتوسطي؟ كلها أسئلة تقف على النقيض من سردية صراع الحضارات. ولهذا السبب أيضًا أقول: إن الحداثة حين تدين الإسلام، لا تدين إلا ذاتها.

ثالثًا: «الشيخ والمريد»

إلى جانب نقد النظام العالمي وعنفه المتعدد الأبعاد، السياسي والاقتصادي والثقافي والعسكري، أعني النقد الذي يقدمه فلاسفة مثل هابرماس وبودريار، وعلماء اجتماع مثل بورديو، في تحليلهم الشروط الموضوعية المنتجة لهذا العنف، سنجد أنفسنا، من أجل فهم ما يسمّى «الإرهاب الإسلامي»، مضطرين إلى بحث شروط إمكانه الذاتية، التي تبقى مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بشروط موضوعية، مسؤولة على نحو مباشر عن إنتاج وإعادة إنتاج «لاعقلانيات الأطراف». إن أبرز تمظهرات هذه اللاعقلانية تتمثل في السلطوية العربية، أي إن علينا طرح السؤال عن طبيعة النظام السياسي العربي وعلاقة ذلك بظهور الإرهاب.

(37) Ibid., p. 128.

(38) Jullien, p. 7.

يتحدث الأنثروبولوجي عبد الله حمودي في كتابه **الشيخ والمريد**[39] عن ممارسات ثقافية معينة، تساهم في إعادة إنتاج السلطوية وتثبيت دعائمها في العالم العربي. إنه يطلب فهم الأسباب الكامنة في انتشار أنظمة سلطوية في المنطقة العربية من المحيط إلى الخليج[40]. ويمكن أن نجمل جوابه عن هذا السؤال في تلك الخطاطة التي تسود كل العلاقات التراتبية في المجتمع، وتحدد المنطق الداخلي للمؤسسات الاجتماعية، مثل الأسرة والشركات الاقتصادية والمؤسسات التربوية والأحزاب السياسية، الموالي منها والمعارض ... إلخ. إن هذه الخطاطة تفسر أشكال السلطة في الدول العربية والإسلامية، وتجد تطبيقها الأمثل في الزوايا الصوفية. ولهذا السبب تقول الفرضية الأساسية للكتاب إن الزاوية هي «الأصل الاجتماعي» للسلطوية. يفسر حمودي الظاهرة السلطوية عبر تفسير عملية الخضوع والتخلي عن الذات من طرف المريد لشيخه، وعبر ذلك يفسر التطبيق الاجتماعي لهذه الخطاطة الدينية في المجال السياسي. فالهدف المثالي للسلطة السياسية يكمن في ترجمة السلطة المطلقة للشيخ على المريد داخل الزاوية، ومن الأقوال المعبّرة جدًا عن هذه السلطة قول أحدهم: كن في يد الشيخ كالميت في يد الغسّال. هذه السلطة في الزاوية أو الرباط، لا تختلف في جنسها عن السلطة في مجال السياسة أو دار الملك، كما يرى حمودي[41]. ويرى أيضًا أنه على الرغم من نشوء بيروقراطية عقلانية في زمن الاستعمار، وكذلك التحولات الاجتماعية الكبرى، فقد تمكنت السلطوية العربية، أيضًا بدعم من الاستعمار، من بعث الحياة في خطاطة قديمة من القرن التاسع عشر، وتوسيع مداها إلى كل المجالات؛ السياسية ونظام الأحزاب والاقتصاد والمجتمع المدني، وغير ذلك. ومن أجل الحصول على الامتيازات وجمع الثروات ومراكمة المناصب، سنكون مضطرين في ظل السلطوية إلى تقبل أنواع القمع كلها، والانبطاح للسلطة، والتخلي عن «الرجولة»، والتنازل عن الإرادة. إن المريدين يبقون أطفالًا، بل حتى القوى المعارضة التي تتمرد ضد السلطة تعيد إنتاج الخطاطة ذاتها من أجل توجيه الحشود ضد الحكم القائم. إن هذه الخطاطة تقوم أساسًا على تنشئة اجتماعية وتربية. وبالأحرى، تقوم على الترويض وليس التربية؛ إذ يفرّق كانط بوضوح بين التربية والترويض. يمكن أن يقال إن التربية هي هبة التنوير؛ لأن هدفها خلق مواطن حر الإرادة، في حين يهدف الترويض إلى خلق أتباع. يكتب كانط: «يمكننا أن نروض الإنسان ونلقنه على نحو ميكانيكي، أو أن نعمد فعلًا إلى تنويره. يمكننا ترويض الكلاب والأحصنة ولكن يمكن أيضًا ترويض الإنسان»[42]. يؤكد كانط، كما لو أنه معلق من عصرنا، بوضوح ما يشير إليه حمودي، أعني العلاقة التي يقيمها الشيخ بالمريد: «فهم يُربَّوْن مثل الأطفال، والحال أنهم بلغوا سن الرجال!»[43].

(39) عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2014).

(40) المرجع نفسه، ص 15-29.

(41) المرجع نفسه، ص 63-64.

(42) Emmanuel Kant, *Über die Erziehung* (München: Deutschtürken Verband, 1997), p. 22.

(43) حمودي، ص 127.

لا خلاص من دون الخضوع، وذلك ليس بالمعنى الديني للكلمة فحسب، بل بالمعنى السياسي أيضًا؛ فالسلطة السياسية تتواشج بالسلطة الدينية، فتروّض الناس على نحو لا يسمح لهم بأن يصبحوا ناضجين وأصحاب إرادة. إن المعركة كلها تدور حول قضية الإرادة، فالترويض دينيًا داخل الزاوية الصوفية أو سياسيًا داخل مختلف المؤسسات الاجتماعية، مهمته كبت الإرادة، أو دفع «المريدين» أو ما يسمّى «المواطنين» إلى كبتها، بل وإلى والاحتفاء بذلك أحيانًا. لكن ألا يحق لنا أن نسأل في هذا السياق عن إمكان الحديث عن إنسان كامل الإنسانية، في ظل نسق ثقافي - سياسي لم يكتشف الإرادة؟ ألم يكن كانط صادقًا في دعوته إلى الحؤول دون نشوء عادات لدى الطفل، لأن ذلك يحول دون شعور الطفل بالحرية؟[44] إن الترويض يقوم على إنتاج وإعادة إنتاج العادات، وهي التي تتحول إلى نوع من التقاليد لاحقًا، أو طبيعة ثانية للإنسان، ويصبح الخروج عليها ضربًا من التهور أو الهرطقة.

يكتب المحلل النفسي مصطفى صفوان أنه «ليس الإله من يخلق الناس على صورته، بل الملِك. إن المستبدين يصنعون الشعوب على صورتهم»[45]. لكن الأمر لا يتعلق هنا باكتشاف جديد، فلقد كتب دينيس ديدرو منذ القرن الثامن عشر عن هذا الاستغلال السياسي للدين قائلًا: «لقد كانت مهمة الحاكم أن يفرض على الشعوب تصوره عن الإله والأمور الإلهية»[46]. إن الاستبداد لا يسمح بالفراغ. تمتد سلطته من السماء إلى الأرض، وتحتل الظاهر والباطن، وهي تتناقض مع ما يسميه كلود لوفور المكان الفارغ للسلطة في النظام الديمقراطي على نحو مطلق. ففي الاستبداد على الطريقة القروسطية، لا يمكن فصل السلطة السياسية عن جسد الملك. أو كما كتب لوفور عن ملوك العصر القديم في كلمات لم تفقد شيئًا من راهنيتها، على الأقل في السياق العربي، «سلطته تعبر عن قطب غير مشروط ومفارق للعالم، وفي الآن نفسه يطرح شخصه باعتباره ضامنَ وممثلَ وحدة المملكة»[47]. هذه الترنسندنتالية تختفي في النظام الديمقراطي، فالحكومة لن تأخذ بمقاليد السلطة إلا فترة محددة. ففي ظل الديمقراطية نقف على فارق لا يمكن ردمه بين الرمزي والواقعي، أي بين الأشخاص الذين يتم انتخابهم فترةً زمنية محددة والذين سيمسكون بمقاليد السلطة، وبين السلطة نفسها[48]. لكن، في ظل الخطاطة، الشيخ والملك يقولان ما الذي على الدين قوله، إنه نص حي بمعنى أنه سلطة حية ومطلقة، إنه «نصف إله» كما وصف الرحالة الإيطالي أدوميسيس سلطانًا مغربيًا من القرن التاسع عشر[49].

يتحدث حمودي في تمهيده للطبعة العربية لكتابه[50] عن نموذج تفسيري ثانٍ لاستمرار السلطوية العربية، ذلك الذي قدمه هشام شرابي (1927-2005) في «النيو-بطريركية». لكنّ بالنسبة إلى حمودي

(44) Kant, p. 48.

(45) Mustapha Safouane, *Pourquoi le monde arabe n'est pas libre?* (Paris: Denoel, 2008), p. 26.

(46) Meddeb, p. 91.

(47) Claude Lefort, *Essais sur le politique* (Paris: Seuil, 1986), p. 26.

(48) Hugues Politier, *Claude Lefort, La découverte du politique* (Paris: Michalon, 1997), p. 79.

(49) حمودي، ص 99.

(50) المرجع نفسه، ص 6-13.

تظل البطريركية غير كافية لتفسير ظاهرة السلطوية، لأن العلاقة أب - ابن ليست بالعلاقة الدينية (يمكننا الوقوف على هذه العلاقة في المجتمعات العلمانية أيضًا)، كما أن هذه العلاقة لا يمكنها، في رأيه، أن تؤدي وظيفة الأم التي تعتبر ضمان إعادة إنتاج النموذج. فالشيخ لا يمثل أبًا للمريد فقط، بل هو يؤدي الدور الرمزي للأم أيضًا. إنه يشبه شخصية ثنائية الجنس، تضمن إعادة الإنتاج الاجتماعي. وتقود التربية، ونقول التربية تجاوزًا، داخل الزاوية إلى محوٍ للأنا. ولهذا، لم يكن هناك مفر من هذه الخطاطة، في نظر حمودي، إلا عبر الهرب من الشيخ أو قتله، لكن من دون أن يعني ذلك أي تصدع في الخطاطة. ولربما يبعث هذا التشاؤم على اعتقاد نوع من القدَرية الاجتماعية، إن لم نقل «الحضارية». وهي ترتبط خصوصًا بموقف ثقافتنا العربية - الإسلامية من الابن، إذ لن نبالغ إذا قلنا إننا لا نعيش في هذه الثقافة صراع أجيال، بل وصاية أجيال على أخرى. إننا أمام ثقافة «غير ابنِيَّة» بامتياز، يندحر فيها الابن لصالح «النموذج المتخيل».

لا تسمح دار الاستسلام بأي شكل آخر من أشكال المعارضة الشرعية. إننا نولد ونكبر ونشيخ في ظل الاستبداد. نفتح أعيننا على الخطاطة قبل أن نفتحها على الجسد أو الفرد. حتى المستبد نفسه ليس حرًا، فهو ابن هذه الخطاطة، ولربما لذلك السبب يعيش خادمًا للاستعمار، إنه لا يخاف شيئًا أكثر من حريته، وهو، في قمعه للآخرين، لا يقمع سوى حريته. وللسبب ذاته أيضًا تنتج الخطاطة المعارضة الوحيدة التي تستحقها: «الإرهاب». إننا في ظل الخطاطة لا نثور؛ إننا ننقلب فقط.

رابعًا: الإرهابي على سرير المحلل النفسي

تحدثنا حتى الآن عن الثقافة السياسية - الدينية التي يمكن اعتبارها «بنية فوقية» لظواهر مثل الإرهاب والسلطوية، كما أكدنا العلاقة بين سياق التخلف والنظام العالمي، كما شرح ذلك بورديو خصوصًا. لكن السؤال الذي لم نطرحه حتى الآن، هو سؤال الهوية النفسية لـ «لإرهابي». من الصعب، بطبيعة الحال، أن نتحدث عن «الإرهابي» بوصفه فردًا، فهو استنساخ، في النهاية، لنموذج معين؛ نموذج متخيل. إنه فرد من دون فردانية، إن صح هذا القول، أو فرد مع وقف التنفيذ، يتجلى فيه «الحشد» بنزعاته البدائية المدمرة.

يصف هانس يورغن فيرت المتطرف، انطلاقًا من إريك فروم، بأنه مثل «شخص قتل كل أحاسيسه تجاه الآخرين، وعمد إلى إسقاطها على الحزب، أو الجماعة التي يشعر بالقرب من أيديولوجيتها. إنه يؤله الجمعي والأيديولوجيا المشتركة ويرمي بنفسه مثل عبد بين يديهما»[51]. أي إن المتطرف بكل أشكاله يخاف حريته الشخصية؛ إنه يحاكمها ويحكم عليها، مضحيًا بفرديته. يجب أن نفهم التطرف باعتباره جرحًا حقيقيًا أو متخيلًا. إنه بالنسبة إلى فتحي بن سلامة يمثل جوابًا عما يسميه «جرح المثال الإسلامي»، وهو جواب يعيش الحداثة خارجيًا لا داخليًا. إنه يعيش الدين خارجيًا، ويعتقد بصوت مرتفع. لربما كان هذا ما جعل بن سلامة يصف المتطرف بأنه شخص يطلب التجذر في السماء، لأنه

(51) Hans–Jürgen Wirth, *Narzismus und Macht* (Giessen: Psychosozial–Verlag, 2011), p. 366.

يعجز عن تحقيق ذاته في الأرض. إن الأمر يتعلق، في لغة محلل نفسي آخر هو فرانسيس باش، باكتئاب عقدة النقص Dépression D'infériorité، يطلب المتطرف تجاوزه عبر رفض مطلق للإنسانية، أو عبر ترنسندنتالية خاطئة، تتحقق بوصفها طاعة غير مشروطة. في لغة بن سلامة: «الذات تفسح الطريق للآلة»[52]. لكن بن سلامة يسقط في نوع من الاختزالية حين ينظر إلى الإسلاموية باعتبارها أيديولوجيا أنتجها المسلمون. فهو يغفل عن أن التطرف يضرب اليوم العديد من الأديان، وأن ذلك مرتبط بإجهاز الحداثة على التقاليد، وبفشل مشروع حركات التحرر العلمانية، أو فشل مشروع التحديث في المجتمعات العربية. ولم يبالغ بن سلامة حين اعتبر أن الأمر الحملي الذي يتحكم في المسلم الأعلى Le surmusulman يقول بالعودة وليس بالتحقق. لأنه لا يرى الإسلام إلا في أمثلة للماضي، وهي عودة تضحي بالفردية والحرية والزمانية. لكن هل يتعلق الأمر هنا فعلًا بما يعتبره بن سلامة التناقض القائم بين الجماعة والمجتمع؟ لا، لأن الإسلاموي يرفض التقاليد، فهو لا يعدّها ندًا له. ولهذا فهو يخلق لنفسه جماعة أو تقاليد بديلة، متخيلة. إن التطرف مزايدة على التقاليد، وهو ما لم ينتبه إليه التحليل النفسي للإسلام. إنه لا يمثل رفضًا راديكاليًا للحداثة، ولكن للتقاليد أيضًا. لكن، مع هذا، لا يمكن التحليل النفسي رؤية هذه التقاليد، أو هو لا يريد ذلك. وفي الوقت الذي تحاول فيه التقاليد ترويض الجسد كما تفعل الحداثة بأجسادها، سنقف لدى المتطرف على جسد بلا أنت Duloser، يخترقه عنف مزدوج، ضد ذاته وضد الآخرين. جسد لم يكتشف جسديته بعد، لأنه لم يكتشف حريته.

في بحثه الموسوم بـ «الطهرانية» De la pureté، يفهم المحلل النفسي بيلا غرونبيرغر (1903-2005)، الطهرانية أنها كالمحاولة التي تطلب بلوغ الكمال النرجسي عبر إنكار للغرائز، ورفض للجسدية والأحاسيس، وإن فعل الأَمْثَلَة، يخفي الغرائز البدائية التي تسكن في داخلنا. إن المثالية والشر يتوافقان[53]، أو كما كتب غرونبيرغر؛ إن قضية نرجس وأنوبيس واحدة، فهما يعبران عن العلاقة المباشرة بين الطهرانية والعدوانية، ليكتب لاحقًا: «إن الطهراني يصطدم مباشرة بإحباطه حين يلتقي بالواقع، إنه لا يستطيع حينها سوى أن يهرب من الواقع أو أن يختار نظيرًا رجعيًا، يحاول عبره إصلاح جوهره النرجسي، أو، وهذا هو الحل الذي يتم استعماله غالبًا، يعمد إلى إسقاط الشر على الآخرين، إن لم يسلط تلك العداونية ضد نفسه»[54]. ويرى غرونبيرغر أن الطهرانية، بوصفها مثالًا للنرجسية الكونية، تعبر عن نفسها غالبًا من خلال المعتقد الديني أو الأيديولوجيا، التي يطلب أتباعهما حماية طهرانيتهما مهما كلّف الأمر. إن الطهرانية عجز عن مواجهة الواقع، لكن هذا العجز غير مرتبط بالضرورة بذات المتطرف أو ثقافته أو تربيته، إنه يتجلى عبر هذه الثقافة وهذه التربية، أكثر من كونه نتاجًا لهما، وهذا تحديدًا ما لا يراه التحليل النفسي، أو ذلك التحليل النفسي الذي لم يتحول إلى نقد اجتماعي، كما أرادته النظرية النقدية. إن الطهرانية تبقى في هذا المنظور عجزًا عن استبطان أوديب، أو عجزًا عن المسؤولية. لكن هذا العجز المستمر عن تحمل المسؤولية أو عن الحرية، يرتبط لا ريب بسياق التخلف. إن التخلف هو عجز مجتمع عن امتلاك قدره، وعجزه عن المسؤولية. وتظل الطهرانية هوية

(52) Fethi Benslama, *Un furieux désir de sacrifice: Le surmusulman* (Paris: Seuil, 2016), p. 48.

(53) Béla Grunberger, *Narcisse et Anubis, études psychanalytiques 1954–1986* (Paris: Des Femmes, 1989), p. 476.

(54) Ibid., p. 477.

غير لحمية، في حين أن الجسد في الإسلام، في القراءة الشخصانية على الأقل، يمتلك حقوقًا كاملة. فهو دليلٌ من الأدلة على وجود الله.

أجل، يمكن التحليل النفسي أن يساعدنا في معرفة ما يعتمل داخل نفس المتطرف أو الإرهابي، وفهم طريقة تفكيره، لكن فهمه للظاهرة الدينية، يظل متماهيًا مع الموقف المهيمن على الحداثة والتنوير. ولهذا، لم يكن مفاجئًا أن يخطئ الطريق إلى البعد الثوري للدين، الذي كتب هوركهايمر (1895-1973) في عام 1971، عنه يقول: «إن ذلك الحنين الذي ما زال حيًا في الدين، والذي يقول إن واقع العالم بكل وحشيته ليس الواقع الأخير، يوحد ويجمع بين كل البشر، أولئك الذين يرفضون التصالح مع الظلم في هذا العالم ولا يستطيعون ذلك، ويتحول الإله بذلك إلى موضوع للحنين والتقديس البشريين. إنه يتوقف عن الوجود كموضوع للعلم والملكية. إن مثل هذا الاعتقاد ينتمي لا ريب إلى ما نسميه الثقافة الإنسانية»[55]. لكن عبر هذا التمرين على الحنين، الذي يقف على النقيض من كل مشروع ملكية، والذي لا يجب فهمه بوصفه وهمًا ميتافيزيقيًا، يرتبط المؤمن أكثر بالممكن ولا يرتبط بالحقيقي، أو فنلقل: إنه لا يرتبط بحقيقي متخيل، يكتفي، عن وعي أو لاوعي، بإنتاج النظام القائم.

خامسًا: نقد الثقافوية

إن نقد الموقف الثقافوي الضارب بجذوره في الثقافة الغربية ليس بالأمر الهين، وإن بدا يسيرًا أول وهلة. خصوصًا أن هذا الموقف يتردد ويتكرر في صيغ مختلفة في دول الأطراف، على نحو يدفعنا لموافقة سمير أمين (1931-2018) في حديثه عن «مركزية مقلوبة»، أو مجرد تكرار للمركزية الغربية. يعمد أمين في كتابه الذي لم يُقرأ جيدًا **حداثة، دين وديمقراطية: نقد المركزية الغربية، نقد الثقافويات**[56]، في البدء، إلى تقديم تعريف للثقافوية، ليرى أنها نظرية تظهر على نحو متسق، وتفهم نفسها باعتبارها نظرية شاملة[57]، إنها تقوم على فرضية تقول بوجود خصائص ثقافية ثابتة، تملك القدرة على الاستمرار، وذلك على الرغم من التحولات الاقتصادية والثقافية. إن هذا يعني أن الخصوصية الثقافية ستتحول، وفقًا لهذه الرؤية، إلى المحرك الأساسي للتاريخ. ويضرب أمين مثلًا على ذلك بالنظرية الفيبرية، التي رأت في البروتستانتية السبب الرئيس في التحول إلى الحداثة الرأسمالية. لكن بالنسبة إلى أمين، القادم من الماركسية، أن البروتستانتية نفسها هي نتاج للتحولات الاجتماعية والاقتصادية التي عرفتها أوروبا[58].

ومن الضروري أن نؤكد ذلك في هذا المقام؛ وذلك لأن الثقافويين، بنقدهم السطحي، دائمًا ما يزعمون أن مشكلة الإسلام ترجع إلى أنه دين لا يسمح بالإصلاح ولم يعرف التنوير. ولربما يكون

(55) Max Horkheimer, «Bemerkungen zur Liberalisierung der religion,» in: Max Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt: Suhrkamp, 1972), p. 238.

(56) Samir Amin, *Modernité, Religion et Démocratie: Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes* (Paris: Parangon, 2008).

(57) Ibid., p. 5.

(58) Ibid., p. 21.

من الضروري هنا أن نتحدث عن بعض أوهام التنوير، وخصوصًا في ما سمي الحرية. فهذه الحرية التي يُحتفى بها بوصفها قيمة من قيم التنوير المركزية، يعمد النظام الرأسمالي إلى تحديد معالمها ورسم حدودها، حركاتها وسكناتها، بحيث لا يمكننا أن نتحدث عن حرية متعينة ولكن عن حرية محضة؛ هذه الحرية التي ستنتهي اليوم، في العصر الأميركي، إلى نوع من العقل الأداتي، وتنتهي معها الذات الحرة إلى ذات مستهلكة، فتجد جوهر حريتها في الاستهلاك، كما بيّن ذلك أقطاب «النظرية النقدية». لكن ما تفعله الرأسمالية بالحرية، تفعله بالدين. لا يعني هذا أن الرأسمالية هي ما يحدد المضمون اللاهوتي للدين، ولكنها ما يرسم دوره الاجتماعي والسياسي، وهو ما من شأنه أن يعبث في النهاية بذلك المضمون، ويجعله مجرد انعكاس أو تبرير لذلك الدور. وبتعبير آخر؛ في ظل نظام ديمقراطي، كما الحال في الديمقراطيات الغربية، يملك الدين دورًا مختلفًا عن الدور الذي يؤديه في دول الأطراف، بل حتى في دول غربية حديثة العهد بالديمقراطية. ولا يختلف ذلك الدور لأن المسيحية الغربية أكثر تطورًا من الإسلام أو البوذية أو المسيحية الشرقية من وجهة نظر لاهوتية كما يدعي الثقافويون. بل إن السبب في هذا السياق هو من طبيعة اجتماعية وليس من طبيعة لاهوتية. لقد اضطرت المسيحية الغربية إلى الدخول في حوار مع إنجازات الحداثة، وأعني الديمقراطية والتحديث والعلمنة، وتمكنت بفضل هذا الاصطدام المبكر بالحداثة وتحدياتها من التحرر من دوغمائيتها، وهو ما لم يتحقق للإسلام التاريخي الذي حرم من حقه في الدخول في حوار جدي مع الحداثة، أو لم يكن مستعدًا لذلك، لأسباب داخلية وأخرى خارجية، وخصوصًا الأسباب الخارجية؛ وذلك لأن الحداثة الرأسمالية لا تسمح، إلى يومنا بدمقرطة الأطراف، وهي التي ما برحت تدعم مختلف أشكال الدكتاتوريات في المنطقة العربية من ثيوقراطية، وعسكراتية، وطائفية، ومافيوية. وهي عبر ذلك تدعم سيطرة تدين دوغمائي يؤبد طلاقنا الداخلي مع الحداثة. إن الرأسمالية الغربية تعوق قيام وعي حداثي في دول الأطراف، تمامًا كما فعلت كل شيء من أجل ضرب الوعي الطبقي في دول المركز نفسها. إن ثقافة الرأسمالية تزعم أنها تقوم على كونية إنسانوية، لكنها في صيغتها الأورومركزية، تقف ضد هذه الكونية، وذلك ليس لأن «المركزية الأوروبية تدمر الشعوب والحضارات، التي ترفض نموذجها»[59]، كما كتب أمين، بل لأنها تدمر الشعوب التي تطلب استنساخ ذلك النموذج، وتريد التحول إلى شعوب حرة.

إنه من الضروري أن نؤكد أن لكل حقبة إسلامها، أو أن لكل حقبة تدينها، ولا يمكننا أن نعتقد التدين نفسه، فما قاله هيرقليطس عن الكينونة، يمكننا قوله عن التدين. قد يكون الدين ثابتًا في النصوص، لكن الموجود في الواقع المعيّن هو تديّن متحوّل. ولهذا السبب، إن الزعم الثقافوي الذي يتكرر منذ القرن التاسع عشر، ويرى أن الإسلام لم يعرف الحداثة لأنه معادٍ لكل تطور على نحو جوهراني، يمتح أفكاره من تلك الصورولوجيا الفلسفية المغلقة التي أسست لها الحداثة. كلا، إن التديّن المعاصر في بعض جوانبه متأثر بالحداثة، ومعبّر عن تناقضاتها. إن له الحداثة التي يستحقها، حداثة الأطراف

(59) Ibid., p. 173.

المعطوبة والمحرومة والمقهورة، أو حداثة التخلف المزدوج، الذي يحرمنا من معرفة تراثنا ومن معرفة الحداثة وأهمية إنجازاتها، ويربطنا بوهم الأصل وفخ الأصالة.

إن نظرية التبعية كما طورها أمين، التي تربط التخلف واستمراره في دول الأطراف بآليات الاستقطاب في الرأسمالية ما بين المركز والأطراف، لم تفقد الكثير من قدرتها التفسيرية؛ فالرأسمالية الغربية، ويبدو ذلك واضحًا من خلال صراعها اليوم مع الصين، لن تقبل بتطور مراكز رأسمالية مستقلة في الأطراف. إن روح الرأسمالية مناقضة للاستقلال، فنحن أمام عبودية مُقنَّعة. ولم يبالغ ميمبي حين تحدّث عن القدر الزنجي للعالم Le devenir– nègre du monde في ظل سيطرة النظام النيوليبرالي. إن تخلف الأطراف شرط استمرار وهيمنة للرأسمالية الغربية، ولربما من شأن قراءة تاريخية نقدية للعلاقات بين فرنسا ودول أفريقيا، أو ما يسمى الميثاق الكولونيالي، الذي لم نكتب تاريخه بعد، أن ترسم بوضوح سبل اشتغال هذه الهيمنة، أو هذه التبعية، وتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، أو تجليات هذه التبعية المطلقة. لكن ما نفترق فيه اليوم عن سمير أمين، هو أننا لا نعتقد أن الاشتراكية هي البديل المنشود من هذا النظام، لأننا لا نعتقد أن المشكلة تكمن في الرأسمالية ذاتها، ولكن في سيطرة الرأسمالية على الديمقراطية في المركز والأطراف. فالمشكلة الرئيسة تكمن في غياب الديمقراطية أو كونها ثانوية الدور داخل النظام الرأسمالي الذي يتحكم اليوم في مصير البشرية. إن الحلم الكانطي بديمقراطية كونية لم يفقد شيئًا من راهنيته، وإن بدا أشبه بحلم مستحيل، لكنه على الأقل يشير إلى الأفق الذي يجب أن نرنو إليه جميعًا، في المركز كما في الأطراف، الذي لا ريب أنه سيتطلب دمقرطةً لعلاقات الإنتاج على المستوى الكوني وترشيدًا لها، فلا يمكننا الحديث عن الديمقراطية في ظل التبعية. لقد غادر الاستعمار البلدان العربية، بعد أن سلم السلطة لبرجوازية كومبرادورية، تعمل على تصفية بؤر المقاومة القائمة والممكنة، وتحمي مصالحه التي غدت هي مصالحها، ومعها تعيد إنتاج التخلف، وتزاوج على نحو مقيت بين التقنية والخرافة.

إن دمقرطة الرأسمالية لن تطالب بلدان الأطراف بتبنّي سياسة تصنيعية، ولن ترغب حتى في دعوتها إلى الدخول في منافسة مع الدول الكبرى في هذا المجال، ولكنها ستدعوها إلى بناء اقتصاد محلي يسمح ببناء ديمقراطية وعلاقات اجتماعية واقتصادية حرة. إن «أخطاء» أمين النظرية، كما يعددها عصام الخفاجي[60] لا تفنّد البتة تأكيده، وتأكيد منظري التبعية عمومًا، للعلاقة الداخلية بين التخلف في الأطراف وتطور الرأسمالية في المركز. أما الحديث عن نشوء مراكز رأسمالية جديدة، فإنه لا يؤكد البتة، خلافًا للخفاجي وغيره، أن ثنائية المركز – الأطراف لم تعد تمتلك قيمة تحليلية. إن هذا الادعاء، وإن استند إلى نماذج معينة، يغفل واقع أن من يتحكم في الرأسمالية العالمية هو «الغرب»، وأن ظهور دول مثل كوريا أو غيرها لا يلغي الاحتكار الغربي إن لم يدعمه، وسيظل مجرد استثناء كما وصفه أمين، كما أنها ستظل استثناءات تابعة للمركز الغربي ومرتبطة برأسماليته. ثم كيف يمكنني الحديث عن تطور للرأسمالية في دول تنتمي إلى الأطراف وأغفل أن هذا التطور قد يخرجها من تبعية اقتصادية على الطريقة العالم ثالثية، ولكنه يدخلها إلى ما يمكن

(60) ينظر: عصام الخفاجي، «سمير أمين: في نقد حلم انكسر»، **عمران**، العدد 27 (شتاء 2019)، ص 7-24.

أن نسميه التبعية المطلقة؟ إن ذلك يترافق مع انتصار مطلق لنموذج الحياة الغربي الذي سيكبل من هنا فصاعدًا شعورها ولاشعورها الجمعيين، فلا حلم اليوم ولا حق لها في الحلم خارج «الحلم الأميركي». إنها لا تقدم لنا حداثة بديلة. والأرقام الإيجابية وحدها لا تكفي لكسر التبعية وبناء مجتمع ديمقراطي.

ولا بأس هنا أن نعود إلى قضية اللاهوت السياسي، الذي لا يمكننا أن نشكك في طبيعته السياسية، ولا في ضرورة فهم نشوئه وتطوره في ارتباطه بالاستبداد أو السلطوية العربية. إن كل الحركات السياسية التي تؤسس للاهوت سياسي في السياق العربي، هي في الآن نفسه امتداد للسلطوية العربية من جهة، وتعبير عن فشل مشروع التحديث من جهة ثانية، ولاستمرار تبعيتنا للمركز الغربي وسياساته وحروبه من جهة ثالثة. لكن هل يعني ذلك أن نرفض مشاركة الأحزاب المحسوبة على الإسلام السياسي في العملية السياسية، ولو بأن ندعي أننا نرفضها لحماية الديمقراطية التي لم نعرفها من قبل؟ إن ذلك يشهد على العماء الأيديولوجي الذي طبع جيلًا بأكمله، وهذا العماء الذي يصب في مصلحة الدكتاتوريات التي ما برح أمين ينتقدها عن حق، باعتبارها خادمة لدى المركز الرأسمالي ومنفذة لسياساته. إن الحركات الشعبية والحركات التقدمية التي يحتفي بها أمين كل مرة، تعبّر عن نفسها اليوم في لغة دينية، وتوجب أن ننتبه إلى مطالبها لا أن نتوقف، في نوع من الحساسية المرضية، أمام لغتها، وتوجب أيضًا أن لا ننسى أنه لم يسمح لها بتعلم لغة غيرها أو لم يسمح لها بترجمة لغتها إلى لغة دنيوية كما فعلت المسيحية الغربية. إن دعوة أمين وغيره في السياق العربي إلى ضرورة وقوف القوى التقدمية ضد ما يمسيه «المشروع المتطرف»[61]، تعوزه الدقة. فالعالم العربي لم يعرف قوى تقدمية، ولكن قوى تسلطية باسم التقدم، وما يحدث اليوم في العالم العربي يفضح ذلك. لقد بقي أمين ابنًا وفيًا لسياقه التاريخي، ولأدلوجة التحرر الوطني التي فشلت في جميع المستويات، إلا، ربما، في بناء «دولة انفصالية»، كما يريدها المركز الرأسمالي؛ انفصلت بنفسها عن مصير الشعوب. لنُصْغِ إلى رأي أمين حتى النهاية؛ إنه يكتب أن الإسلام السياسي المعاصر يمثل مشروعًا فارغًا، لأن الأمر يتعلق بمشروع لا يتضمن بعدًا اجتماعيًا، وهو الضروري لتحقيق التغيير الذي يسمح بمواجهة تحديات الرأسمالية. يتعلق الأمر، بالنسبة إليه، بمشروع محافظ، يرحب به النظام العالمي للرأسمالية[62]. ولو تأملنا لحظة في السياسات غير الاجتماعية التي نفذتها بعض الأحزاب المحسوبة على الإسلام السياسي، ومنها مثلًا حزب العدالة والتنمية في المغرب، فلن نعترض البتة على كلام أمين. أجل، لا شك في أن الإسلام السياسي، أو بعض تياراته حتى نكون أكثر دقة، يقدم جوابًا خاطئًا عن تحديات الحداثة؛ لأنه جواب يتمحور حول هوية متخيلة وليس حول أسئلة مجتمعية، ولكنه في الآن نفسه جواب مشروع. هل أحاول هنا تربيع الدائرة؟ إذ كيف يكون الأمر خاطئًا ومشروعًا في آن؟ أريد فقط أن أقول إن الإسلام السياسي في العالم العربي، الذي أعتبره مع أمين جوابًا خاطئًا عن تحديات الحداثة، هو ما يمثل اليوم صوت الجماعات والطبقات المسحوقة التي تمثل أغلبية المجتمع، ورويدًا رويدًا، مع اتساع دائرة فشل «الدولة الانفصالية» سيمتد

(61) Amin, p. 185.

(62) Ibid., pp. 181–187.

ليعبر عن مطالب الطبقة الوسطى أو ما تبقى منها. للسبب عينه، يجب، بدلًا من محاكمة غير عادلة للإسلام السياسي، والتباكي على غياب المضمون الاجتماعي في مشروعه، وهو ما ليس صحيحًا دائمًا، أن نقدم لهذا المشروع المضمون الاجتماعي الذي ينقصه، ولن يتم ذلك إلا عبر تحريره من فخ الأصالة، وترجمة مواقفه إلى لغة ديمقراطية.

إن التحليلات التي يقدمها عزمي بشارة لظاهرة السلفية، تتمتع بأهمية كبيرة في سياق نقد الثقافوية. فهو يرى في سوء استغلال مفهوم الإرهاب وسيلة لمحاربة المعارضة. فالولايات المتحدة الأميركية حولت، في رأيه، محاربة الإرهاب إلى نوع من الأيديولوجيا، وهو ما قاد إلى نوع من المنطق المانوي الذي يقسم العالم إلى «إرهاب» - «محاربة الإرهاب»، وهو تقسيم يرتبط بالمصالح السياسية ولا يحل هذه المشكلة، إن لم يجعلها أشدّ تعقيدًا. إن هذا التقسيم المصطنع يؤدي، بحسب بشارة، إلى تهميش قضايا الديمقراطية والعدالة والتحرر، مغفلًا في الآن نفسه رؤية العلاقة بين معاناة الشعوب ونشوء الإرهاب[63]. لكن بشارة ليس وحده من يقول ذلك. فالباحث الألماني أولريش شنيكنر يرى بدوره في فشل المشروع التحديثي والفساد السياسي في العالم العربي، شروطًا ملائمة لنشوء الإرهاب، لأن ذلك يخلق بُنى تعوق صيرورة التطور الاجتماعي، وهو ما يعني، في رأيه، أن مجموعة من الطبقات الاجتماعية لا تملك البتة فرصة للصعود الاجتماعي، وهو ما يمس، خصوصًا، تلك الطبقات الوسطى التي كانت تملك مثل هذه الإمكانية في الماضي، والتي تشعر بنفسها اليوم على المستوى السوسيو-اقتصادي مهمشة ومهددة بالنزول في السلم الاجتماعي. ونتيجة مثل هذا الانسداد الاجتماعي، انتفاضات شعبية وتطرف[64]. ويمكننا أن نستقي نقد بشارة للثقافوية من تحليلاته لظاهرة السلفية. إنه يقرأها انطلاقًا من سياقها الاجتماعي؛ فالأمر يتعلق بقراءة اجتماعية. وبشارة حين يدخل في حوار نقدي مع التراث الديني الذي تستند إليه السلفية المعاصرة، فهو لا يفعل ذلك ليحرفنا عن سياقنا المعاصر. إن تحليلاته تثبت أن ظواهر معاصرة مثل «الدولة الإسلامية» هي تكوينات معاصرة، وإن ربطها بعضهم بالإسلام بوصفه دينًا وثقافة. يبدأ بشارة جوابه عن السلفية بنقد للسردية الاستشراقية التي تظل على المستوى الإبستيمولوجي حبيسة نموذج تفكير مسبق يؤسس للثنائية شرق - غرب، وينبني على حجج جوهرانية إن لم تكن إثنية[65]. إنها تنظر إلى الإسلام باعتباره وحدة، يحكمها جوهر لاتاريخي، ويُختزل الإنسان المسلم في هويته الدينية فقط **Homo Religiosus**. إن الكونية الخاطئة التي تحدث عنها بورديو، تنتج أيضًا لغة خاطئة. ويقدم بشارة مثالًا على هذه اللغة الخاطئة حين يشير إلى استعمالات مفهوم «الأصولية» الذي نشأ في السياق البروتستانتي، والذي يعني نوعًا من إعادة إنتاج حرفية للتقاليد. يسقط الخطاب الاستشراقي هذا المفهوم على ظاهرة السلفية، مغفلًا من خلال ذلك البعد الإيجابي لهذا المفهوم في الثقافة الإسلامية، الذي يعني في الأصل فعل اجتهاد

(63) عزمي بشارة، «الإرهاب: بموجب هوية الفاعل أم بموجب هوية الضحية؟»، **سياسات عربية**، العدد 29 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2017)، ص 7-19.

(64) Ulrich Schnekener, *Transnationaler Terrorismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 2006), p. 175.

(65) عزمي بشارة، **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 12.

وتجديد[66]. لكن الصورولوجيا Imagology المغلقة لا تلتقي بالآخرين، فهي تكونهم فقط، بعيدًا من واقعهم التاريخي. ولهذا تفهمهم، في هذا السياق، باعتبارهم جوهرًا مطلقًا غير قابل للتغيير، وهو ما يفنده بشارة من خلال حديثه عن سلفيات متنوعة، مذهبية وإصلاحية وجهادية. وهو هنا يؤرخ للظاهرة من خلال تحققها في التاريخ، ولا ينحرف إلى تاريخ ما فوق التاريخ، الذي نعرفه من القراءات الثقافوية. ويوجه بشارة في هذا الكتاب، من جهة أخرى، سهام نقده إلى السردية السلفية نفسها، فيفككها من الداخل، ويفضح شططها في التعامل مع التراث الديني، ويقدم نقدًا قويًا لما يسمّى «المذهب الوهابي»، موضحًا كيف أننا نقف أمام دعوة تخطئ في حق الماضي وحق الحاضر، وتعمد إلى التعصب لماضٍ متخيل من جهة، وترفض كل أشكال الاجتهاد من جهة أخرى. ولا ريب أن ما يميّز هذا الإسلام، أو بالأحرى هذا الفهم للإسلام، هو التعامل الانتقائي مع نصوصه الكبرى. إنه يمارس عنفًا على النص. ولم يبالغ بشارة حين كتب: «ليست المسألة إذًا الحفاظ على التقاليد والتراث؛ فالسلفية الجهادية بأسمائها ومسمّياتها المختلفة، كثيرًا ما تعمل على هدمهما بمعول الإسلام النقي كما تتصوّره أو تتخيّله وتعيد إنتاجه»[67]. وقد ربط بشارة السلفية الجهادية وتمظهراتها المختلفة بسياقها التاريخي، مفنّدًا إمكانية الحديث عن «تاريخ أفكار مستقل» يقود إليها. وفي تأكيده أن الحركات الإسلامية المختلفة «ليست مجرّد نص أصولي يتكرّر منذ ابن حنبل أو ابن تيمية أو ابن عبد الوهاب وغيرهم»، يلتقي بموقف السوسيولوجيا النقدية. غير أن بشارة لا يكتفي بردّ الأعراض إلى المرض، أو لا ينحصر في إطار إيثيولوجيا Etiology اجتماعية، بل يعمد، علاوةً على ذلك، إلى تفكيك «هوية» هذه اللاعقلانية. إن الأمر يتعلّق بهوية استئصالية، لا تعود إلى الماضي كما هو، ولكن إلى ماضٍ متخيَّل، ماضٍ هو الحاضر وتناقضاته. إنها بطريقةٍ ما عنف ضد الإسلام. ولهذا يجب، أيضًا، أن نعتمد التفريق المنهجي داخل هذه النظرية النقدية للسلفية التي يقدمها بشارة بين الدين والتديُّن. فصناعة السلف الراهنة، وتخيّله، جزء من الصناعة الثقافية للعصر النيوليبرالي، وهي تعبير عن تديُّن يرتبط صميميًا بسياق التخلُّف. إن مشروع «العودة إلى الدين»، يبقى مشروعًا أيديولوجيًا، كما يمكن أن يكشف لنا ذلك كل تحليل علمي للسردية الإسلاموية المعاصرة، فهي لا تدرك حتى الهوية التاريخية والثقافية للنص القرآني، أو بالأحرى، تقف ضد بناء وامتلاك تلك المعرفة، لأن عودتها إلى التراث ليست من طبيعة نقدية - تاريخية، تلك العودة التي استمرّت حتى يومنا هذا حكرًا على الاستشراق الغربي[68]. إنه وهم عودة أو وهم أصل. إننا لا نعود، لكننا نتخلّف.

سادسًا: الفوضوية والتطرف الديني

عمدنا حتى الآن، وانطلاقًا من مفكرين غربيين وعرب إلى نقد الجينالوجيا الدينية - الثقافية المتخيلة للإرهاب، لكن إلى جانبها، يتحدث باحثون في السياق الغربي عن جينالوجيا سياسية للإرهاب

(66) المرجع نفسه، ص 64.

(67) المرجع نفسه، ص 47.

(68) ينظر في هذا السياق العمل الكبير للمستشرقة الألمانية أنغيليكا نويفيرت:

Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang* (Berlin: Suhrkamp, 2011).

المسمّى إسلاميًا. ولا يعنون بذلك البتة، أن هذا الإرهاب هو استمرار لحركة إسلامية قديمة، بل يربطونه خصوصًا بالسردية الفوضوية أو التوتاليتارية. وسنكتفي هنا بالحديث عن واحدة من أهم تلك المحاولات وهي تلك التي قدمتها الفيلسوفة الفرنسية هيلين لوييه. إنها ترى أن لا مندوحة من أن نكون واعين بأهمية الخطاطة الفوضوية، إذا ما أردنا فهم التطورات التي يعرفها عالمنا المعاصر(69). تحاول لوييه أن تفهم «الإرهاب الإسلامي» باعتباره استمرارًا للعدمية والفوضوية الروسية، موضحة منذ البداية أن الحركتين معًا، الإسلاموية والفوضوية، وبغضّ النظر عما يميز كل واحدة منهما من الأخرى، تمتلكان معًا البنية نفسها، وتعني بذلك الميسيانية، التي تقول إنها عدمية وتسميها بميسيانية الحدث، التي لا علاقة تجمعها بالميسيانية التقليدية(70). لا تذكر لوييه في كتابها البتة الدور الذي يمكن أن تؤديه العلاقات النيوكولونيالية في تطور ظاهرة الإرهاب، وحين تعرّج، مثلًا، على فرانز فانون Frantz Fanon (1925-1961) في كتابه **المعذبون في الأرض**، أو مقدّمة سارتر لكتابه، التي يجب أن نفهمها انطلاقًا من سياقها التاريخي باعتبارها جوابًا عن الاستعمار وإرهابه في دول الأطراف، فإن لوييه لا تجد في مثل هذه الكتابات غير استفزاز ودعوة إلى القتل(71). إنها لا ترى آلام الشعوب المستعمَرة، ولا ترى أيضًا عنف الاستعمار. أجل، إننا نعتقد مع سارتر أن العنف مكون داخلي للحرية. لكن الإرهاب يمثل عنفًا خاطئًا، وهو عنف يهدد حريتنا، ويشرعن الحروب الكولونيالية. وحتى نتكلم على الضد من مايكل فالزر، الذي يجب ألّا نندهش من حضوره الكبير والمزعج في كتاب الفيلسوفة الفرنسية، فإن الاستعمار هو ما يلغي كل إمكانية للوساطة، ويرفض اللغة. إن الاستعمار هو القابلة التاريخية للإرهاب. و«الإرهاب الإسلامي» هو حرب أولئك الذين لا حرب لهم ولا لغة. إن وصف هذه الحرب باعتبارها «الوجه الجديد للطغيان»، هو لا غرو وصف أحادي، لأنه يتناسى الحرب الكبرى التي تقودها المراكز الرأسمالية في دول الأطراف، ويصمت عن آلامها ولا يكتفي بذلك، بل قد يبررها فلسفيًا.

إن أي مقارنة بين ما يسمى «الإرهاب الإسلامي» والحركة الفوضوية هي لا ريب جزء من تلك القراءات الثقافوية التي انتقدها سمير أمين، التي تنتشر كثيرًا في السياق الغربي كما رأينا. ويكفي أن نشير في هذا السياق إلى أن مبدأ الفردية في السياق الفوضوي يؤدّي دورًا حاسمًا، في حين أن مشروع «الإرهاب الإسلامي» هو مشروع جماعي. فهو حتى إن رفض السلطة الدينية القائمة، وأحيانًا يكون محقًا في ذلك، فالزعم أنه يتجاوز خطاطة **الشيخ والمريد**، فيه كثير من المبالغة. فللإرهاب الإسلامي سرديته الدينية و«إكليروسه» الخاص به، وتفسيره الديني، وللسبب عينه لا يمتلك الإرهابيون فرديتهم أو لا يعرفونها. إنهم لا يفجرون الخطاطة القائمة من الداخل، بل يواصلونها بوسائل أخرى، كنسخ شاحبة عن ماضٍ أو تاريخ متخيل. إنهم يرفضون السلطة ليفرضوا سلطتهم. أما النسيان الذي يميز الفوضويين، كوسيلة لتجاوز التضخم التاريخي، فإنه لا يعني لهم شيئًا، ربما لأنهم، كذلك، لا يعرفون التذكر، ولأن النسيان يشترط فردية الفاعل التاريخي وحريّته. إن الفيلسوفة الفرنسية تكتب بنفسها أن «الحياة بالنسبة إلى باكونين هي

(69) Hélène L'Heuillet, *Aux sources du terrorisme* (Paris: Fayard, 2009), p. 12.

(70) Ibid., p. 15.

(71) Ibid., p. 43.

الفردي»[72]. ولا يمكننا البتة أن نزعم الأمر نفسه بالنسبة إلى الإسلاموي الذي يجد الحياة «الحقيقية» في التماهي مع جماعة الموتى. إنه لا يعرف الحرية، لأنه لا يستطيع أن يكون غير هوية أو وهم هوية. وللسبب عينه لا أرى في الإسلاموي ثوريًا حقيقيًا، لأن «الثوري يعرف علمًا واحدًا وهو علم التدمير»، كما يقول سيرجي نيتشاييف (1847–1882) في بيانه الثوري الشهير[73]. أما الإسلاموي فغارق في التقليد. إنه يريد استعادة الموتى المتخيَّلين ومعهم كل ذلك الماضي الذي انفصلنا عنه، الذي ننظر إليه بعيون الحاضر. إن الإسلاموي يريد ذلك، في نوع من الانهزامية النفسية، لأنه لا حاضر له. ففي ظل الاستبداد جميعنا يعيش بلا حاضر، وكل يجرب هروبه إلى الأمام. إن الأمر لا يتعلق هنا ببازاروفيزمية Bazarovism، أي بعدمية مطلقة، تبحث تدمير كل شيء ولم تعد تأمل بشيء. إن الأمر لا يعدو كونه شكلًا من أشكال البوفارية.

تساؤلات ختامية

إن «النظام العالمي» الذي أسست له الرأسمالية الغربية، الذي يعرف منذ السبعينيات، في رأي فولفغانغ شتريك، طلاقًا بين «عدالة السوق» و«العدالة الاجتماعية»، أو طلاقًا بين الديمقراطية والرأسمالية، سيتطور إلى نوع من «الأزمة المؤجلة»[74]، وينعكس ذلك على دول الأطراف، وإن «الثقافة الدينية – السياسية» للمجتمعات العربية هي وليدة سياق التخلف، وهي مرتبطة بهذا النظام العالمي أكثر منها بهوية دينية أو ثقافية متخيلة. ويجب ألا نفهم «الهوية النفسية» لـ «الإرهابي»، خارج هذه السياقات السياسية والاجتماعية، تلك هي المحطات الثلاث التي عرجنا عليها في محاولتنا تفكيك ظاهرة ما يسمّى «الإرهاب الإسلامي».

وعلى الرغم مما سبق؛ لم نعطِ «الإرهابي» حقه في الكلام. أصغينا إلى مختلف السرديات حوله، انتصرنا لبعضها ورفضنا الآخر، ولكن ألسنا هنا نحاكي الخطاب السائد فنجعل من هذا «الإرهابي» مجرد موضوع؟ ألم نغفل الطريق إلى ذاتيته؟ لكن هل يمكننا الحديث عن ذات في ظل الاستبداد؟ إن الاستبداد يحرمه لغته ويحرمه حريته. وإذا كان الإنسان يعي نفسه والآخرين عبر اللغة، وإذا كان الوجود الإنساني يكمن في صلب اللغة، فإن الإرهابي يقف خارج حدودها، محرومًا من حقه في جسده ولغته ووجوده. إن الضحية لا تكتب تاريخها.

المراجع References

العربية

بشارة، عزمي. «الإرهاب: بموجب هوية الفاعل أم بموجب هوية الضحية؟». **سياسات عربية**. العدد 29 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2017).

---

(72) Ibid., 142.

(73) للاطلاع على البيان، ينظر:

Sergey Nechayev, «The Revolutionary Catechism,» Marxist Internet Archive, accessed on 10/2/2020, at: https://bit.ly/39qKZ2b

(74) Wolfgang Streeck, *Gekaufte Zeit, Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus* (Berlin: Suhrkamp, 2013), p. 235.

______. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

______. **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟** الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

بورادوري، جيوفانا. **الفلسفة في زمن الإرهاب**. ترجمة وتقديم خلدون النبواني. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

حمودي، عبد الله. **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2014.

الخفاجي، عصام. «سمير أمين: في نقد حلم انكسر». **عمران**. العدد 27 (شتاء 2019).

شتريك، فولفغانغ. **شراء الوقت: الأزمة المؤجلة للديمقراطية الرأسمالية**. ترجمة علا عادل. القاهرة: دار صفصافة، 2017.

الأجنبية

Amin, Samir. *Modernité, Religion et Démocratie: Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes*. Paris: Parangon, 2008.

Assad, Talal. *On suicide Bombing*. Columbia: Columbia University Press, 2007.

Benslama, Fethi. *Un furieux désir de sacrifice: Le surmusulman*. Paris: Seuil, 2016.

Bindé, Jérome (ed.). *Die Zukunft der Werte*. Berlin: Suhrkamp, 2007.

Bourdieu, Pierre. *Contre–feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo–libérale*. Paris: Raisons d'agir, 1998.

Földényi, László F. *Dostojewski liest Hegel in Sibirien und bricht in Tränen aus*. Berlin: Matthes & Seitz, 2012.

Gauchet, Marcel. *La religion dans la démocratie*. Paris: Gallimard, 1998.

Grunberger, Béla. *Narcisse et Anubis, études psychanalytiques 1954–1986*. Paris: Des Femmes, 1989.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

________. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Reclam, 1989.

Horkheimer, Max. *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt: Suhrkamp, 1972.

Horkheimer, Max & Theodor Adorno. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt: Suhrkamp,1988.

Jullien, François. Il n'y a pas d*'identité culturelle*. Paris: Gallimard, 2016.

Kant, Emannuel. *Über die Erziehung*. München: Deutschtürken Verband, 1997.

Khatibi, Abdelkebir. «Le Maghreb comme horizon de pensée.» *Les temps Modernes*. no. 375 (1977).

Kneer, Markus. *Die dunkle Spur im Denken: Rationalität und Antijudiäsmus*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003.

Koulibaly, Mamadou. *Eurafrique ou Librafrique: L'ONU et les non–dits du pacte colonial*. Paris: Editions L'Harmattan, 2009.

Lefort, Claude. *Essais sur le politique*. Paris: Seuil, 1986.

L'Heuillet, Hélène. *Aux sources du terrorisme*. Paris: Fayard, 2009.

Marx, Karl & Arnold Ruge (eds.). *Deutsch–Französische Jahrbücher 1844*. Leipzig: Reclam 1981.

Mbembe, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris: La découverte, 2013.

Meddeb, Abdelwahab. *La maladie de l'islam*. Paris: Seuil, 2002.

Neuwirth, Angelika. Der Koran als Text der Spätantike*: Ein europäischer Zugang*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

Politier, Hugues. *Claude Lefort, La découverte du politique*. Paris: Michalon,1997.

Rousseau, Jean Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Lefevre, 1859.

Safouane, Mustapha. *Pourquoi le monde arabe n'est pas libre?* Paris: Denoel, 2008.

Schnekener, Ulrich. *Transnationaler Terrorismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.

Schmitt, Carl. *Positionen und Begriffe*. Berlin: Dunker & Humblot, 1994.

Sloterdijk, Peter. *Im Schatten des Sinai– Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft*. Berlin: Suhrkamp, 2013.

Streeck, Wolfgang. *Gekaufte Zeit, Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Berlin: Suhrkamp, 2013.

Wirth, Hans–Jürgen. *Narzismus und Macht*. Giessen: Psychosozial–Verlag, 2011.

Žižek, Slavoj. *Blasphemische Gedanken: Islam und Moderne*. Berlin: Ulstein, 2015.

صدر حديثًا

النور حمد - عبد الوهاب الطيب بشير

أوضاع اللغة العربية في القرن الأفريقي

تقاطعات الدين والهوية والإثنية

يقدم هذا الكتاب نتائج بحثٍ ميدانيّ، لأوضاع اللغة العربية، شمل أربعًا من دول القرن الأفريقي، هي إثيوبيا وإريتريا والصومال وجيبوتي. غطى هذا البحث الميداني مدن كثيرة في هذه الدول، واشتمل على زياراتٍ إلى المراكز الدينية الإسلامية والمؤسسات التعليمية والإعلامية، إضافةً إلى مقابلاتٍ مع شرائح اجتماعية مختلفة من مواطني هذه الدول. علاوة على ذلك، يشمل البحث الخلفيةَ التاريخية لارتباط منطقة القرن الأفريقي بجنوب الجزيرة العربية وتأثيراته في أوضاع اللغة العربية فيها. ويناقش هذا الكتاب جهود الدول العربية والمنظمات الإسلامية في نشر اللغة العربية والدين الإسلامي، في هذه الدول، موضحًا إيجابيات هذه الجهود وسلبياتها. كما يعرض، من زاوية أخرى، إلى تقاطعات الدين والإثنية والهوية التي تشكل حالةً مستمرةً من الشد والجذب بين المكونات الاجتماعية في هذه الدول وتأثيراتها في انتشار اللغة العربية، والاتجاهات والمواقف المختلفة من هذا الانتشار والخلفيات التي تتحكم بها.

زهير سوكاح | Zouheir Soukah*

حفريات في الذاكرة السلفية ومتخيلاتها

On Salafi Imaginary and its Memory: An Archaeological Approach

ملخص: تهتم هذه القراءة بتعاطي المفكر العربي عزمي بشارة مع الظاهرة السلفية ومتخيلاتها ضمن كتابه **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟**، حيث تسعى إلى إبراز ومناقشة جوانب مهمة من طبيعة الاستذكار المؤدلج ووظيفته ضمن الظاهرة السلفية كما عالجها الكتاب الذي يضم بين دفتيه حفريات في ذاكرة الظاهرة السلفية بتنويعاتها المتباينة، في محاولة بينتخصصية لتقديم فهم دقيق للظاهرة بوصفها استنادًا مؤدلجًا لماض متخيل، يبرز فيه الفعل السلفي من كونه فعلًا استذكاريًا. مما يجعل من هذا الكتاب دعوة مستجدة لفتح آفاق بحثية للتعاطي البينتخصصي مع الحركات الدينية الحديثة بوصفها قطاعًا مهمًا من مجموع المتخيلات الاجتماعية ذات الحضور الواضح في السياق السوسيوثقافي للمنطقة.

كلمات مفتاحية: السلفية، الأصولية، التراث، المتخيل الاجتماعي، الذاكرة الجمعية.

Abstract: This review examines Azmi Bishara's engagement with Salafism and its conceptualizations in his book *What is Salafism*. The review highlights key aspects of the nature and function of Salafi ideological memorializations in an inter–disciplinary effort to craft a clear understanding of the phenomenon as a collective memorialization of an imagined past. The book calls for opening up research horizons for cross–professional engagement with modern religious movements and their social imagination, clearly rooted in the sociocultural context of the region.

Keywords: Salafism, Fundamentalism, Heritage, Social Imaginary, Collective Memory.

* أستاذ اللغة العربية في التعليم العمومي الألماني ومترجم، حاصل على دكتوراه في الأدب الألماني من جامعة دوسلدورف.

Teacher of Arabic Language in the German state school system and translator. He holds a PhD in German Literature from Düsseldorf University.

مقدمة

لم تعد مقاربة الظاهرة السلفية وقضاياها حكرًا على الدراسات التي تنتمي عادة إلى مجالَي العلوم الشرعية الإسلامية والتاريخية، ولا تكاد تفارقهما إلى تخصصات مغايرة. هذا هو الاستنتاج الذي يهتدي إليه قارئ كتاب **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟**[1] للمفكر العربي عزمي بشارة. فمعاينة الإشكاليات المركزية التي يتضمنها هذا الكتاب الراهني في طرحه المعرفي، إضافة إلى المسوغات المنهجية التي ينطلق منها مؤلفه، تجعل القارئ يدرك مدى أهمية، بل ضرورة، تناول الظاهرة السلفية، بكل أشكالها، بالمنهج «البيتخصصي»، الذي استقر عليه بشارة للمعالجة العميقة للتساؤل المفتوح، الذي وضعه عنوانًا لكتابه الجديد حول مصطلحٍ غير هيّن، يحفل، بحسب تعبير المؤلف، بـ «الاتجاهات المتعددة»[2]، والذي يحيل بدوره مفهوميًا إلى ظاهرة «حديثة»، لها جذور عميقة في تاريخ المنطقة العربية - الإسلامية.

إلى جانب المنطلق التحليلي التركيبي الذي يستند إليه هذا الكتاب الجديد، تنضاف راهنيّته، ولا سيما حينما نربطه بمؤلَّف آخر لبشارة، تناول بدوره، عبر منهج تحليلي تركيبي من منطلقات معرفية متعددة، ظاهرةً تكاد تكون شبيهة بالظاهرة السلفية، وهي الطائفية، إذ عالجها في كتابه **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**[3]، الذي لا يشير عنوانه إلى عينة من المصطلحات التي تبدو معقدة في تداخلها المفهومي فحسب، بل يحيل أيضًا إلى ما يربطه مع المؤلَّف الجديد لبشارة حول الثيمة السلفية، وهو ذلك السعي البحثي الحثيث نحو اقتفاء معرفي للتطورات الفكرية والتغيرات السوسيوثقافية، التي تعتور متخيلات أيديولوجية محددة، لعل من أبرزها في المنطقة العربية: الطائفية والسلفية، وذلك من خلال المعالجة البحثية العميقة للسياقات التاريخية والفكرية والمجتمعية، التي أفرزت هذه الظواهر، ما يؤكد أن هذا الكتاب الجديد ليس بالأمر الطارئ، بل هو أشبه بلبنة معرفية جديدة ضمن مشروع فكري بدأه هذا المفكر قبل عقود، ولا سيما مع كتابيه **طروحات عن النهضة المعاقة**[4] **والدين والعلمانية في سياق تاريخي**[5]. هو، إذًا، مسار فكري طويل يسعى الكاتب ضمنه إلى مقاربة ما يمكن أن نسميه «متلازمة الماضي الحاضر»، وبتعبيرٍ آخر؛ مع التضاد المؤدلَج، ومن ثمّ المُصطنع، بين حداثة غير مكتملة في سياقها العربي، وماضٍ متخيَّل ومُستعاد لأغراض سياسوية، وهي مفارقة لا يمكننا بأي حال إغفال ثقلها المجتمعي الحاضر، كما ظهر ذلك بوضوح في هذا المؤلَّف حول ظاهرة

(1) عزمي بشارة، **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

(2) المرجع نفسه، ص 9.

(3) عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

(4) ينظر: عزمي بشارة، **طروحات عن النهضة المعاقة** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2003).

(5) ينظر: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)؛ عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)؛ عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

السلفية ومتخيلاتها[6]، التي هي موضوع هذه القراءة التي ستركز، كما سنرى، على طبيعة الاستذكار المؤدلج ووظيفته ضمن الظاهرة السلفية، الذي عالجه عزمي بشارة بتأنٍ وعمق.

أولًا: عن التباس مفهوم «السلفية»

تُعدُّ السلفية بوصفها مفهومًا وممارسةً، من أبرز المداخل البحثية للاشتباك المعرفي مع حيز مهم من هذه المتخيلات المؤدلَجة، التي يُستدعى فيها ماضٍ محدد ضمن الحاضر، أو يتم تحيينه، بمعنى أنه ماضٍ تم تخيله عن طريق استدعاء انتقائي له عبر وسائط ذاكرية معينة، بهدف تحقيق وظائف محددة سلفًا. ومن هذا المنطلق، لا يستكين هذا الكتاب لذلك الاستخدام المُنمط، ومن ثم الشائع لمفهوم السلفية، الذي يمكننا القول إنه يقوم على ثلاث قراءات، وهي: القراءة التبسيطية، والقراءة الاختزالية، والقراءة الاستشراقية. وهي ما سنعرج عليه في النقاط الثلاث التالية:

• تتمظهر تبسيطية هذا المفهوم في كونه يحيل، في الأساس، «على منظومة أفكار متجانسة وصلدة متماسكة» متمثلة في معناه البديهي، الذي يتبادر إلى الذهن أولًا، أي: العودة إلى الكتاب والسنة ونبذ البدع والمحدثات»[7]، وهو توصيف تبسيطي لظاهرة أشدّ تعقيدًا من هذا، على الأقل من منظور تاريخ الأفكار، وهو الأمر الذي ينتقده بشارة بقوله: «ليس مفهوم السلفية بسيطًا، لكنه معقد. وما زالت الموضوعية العلمية تحتم علينا الحديث عن سلفيات متنوعة حتى المرحلة المعاصرة»[8]، طارحًا في الوقت نفسه مجموعة من التساؤلات، التي تخلخل هذا التصور التبسيطي لهذه الظاهرة المعقدة، بقوله: «هل السلفية مرحلة زمنية 'مباركة' وفق تعبير محمد سعيد رمضان البوطي، لا 'مذهب إسلامي'، أم هي مذهب فقهي واعتقادي في وقت واحد؟ أم هي مذهب اعتقادي فحسب؟ أم هي نزعة موجودة في شتى الاتجاهات المذهبية الإسلامية حنبلية وغير حنبلية؟»[9]

• إلى جانب هذه القراءة التبسيطية لظاهرة متغيرة زمانيًا ومكانيًا، نجد أن البعد الاختزالي لهذا التوصيف النمطي، قد أسهم بدوره، وخاصة في رواجه الحالي الكبير، في التعامل البحثي معه، ولا سيما ضمن الدراسات الشرق أوسطية أو ما سمّاها بشارة «السوق» البحثية للدراسات الغربية حول الإسلام، التي تختزل السلفية في كونها «نمط تدين متزمت»، بل ينحصر حتى جغرافيًا، وذلك ضمن الجزيرة العربية بالدرجة الأولى، وهو أيضًا ما ينتقده بشارة بتأكيده أن «هذا النمط ليس خاصًا بالجزيرة العربية، فهو يشمل العالم الشيعي أيضًا، أي إنه ليس سنيًا فقط بل هو شيعي أيضًا»[10]. ومن هذا المنطلق، يرى

(6) يُقصد هنا بمفهوم «المتخيل» ما ذهب إليه تشارلز تايلر في كتابه **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**، أي «الفهم المشترك» الذي يُمكّن ممارسات اجتماعية، وهو فهم «واقعي ومعياري في الوقت عينه»، ينظر: تشارلز تايلر، **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة الحارث النبهان، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 35-36.

(7) بشارة، **في الإجابة**، ص 9.

(8) المرجع نفسه، ص 16.

(9) المرجع نفسه.

(10) المرجع نفسه، ص 20.

بشارة أن الأصح موضوعيًا هو الحديث عن سلفيات متعددة ومتنوعة بدلًا من سلفية واحدة، مستخلصًا أن «السلفية [...] معطى تاريخي بحت يعبر عن وجود سلفيات سنية وشيعية متعددة»(11).

• في هذا السياق، تحديدًا، لا يفوت بشارة توجيه نقده إلى التمثل الاستشراقي للظاهرة السلفية، ولا سيما الراهن منه، الذي غالبًا ما يُصر في تناوله نشوء الحركات السلفية وخُفوتها، على كونها «أصوليات تكرر ذاتها» بوصفها «تقليدًا في التاريخ الإسلامي»، أو على مجرد كونها نصًا أصوليًا «يتكرر منذ ابن حنبل أو ابن تيمية أو ابن عبد الوهاب وغيرهم»(12). وإذا كان الأمر كذلك، يتساءل بشارة، «فهل المشكلة في تلك النصوص دينية» في حد ذاتها؟ مُضيفًا أن «مئات ملايين البشر قرأوا هذه النصوص ورددوها ولم يتعاملوا معها كنصوص سياسية ومنهج عمل، بل كنصوص دينية من زمن مقدس، وفقط قلة قليلة جدًا من المسلمين استخدمها بوصفها دليل عمل سياسي»(13).

على هذا الأساس يعتبر بشارة أن السبب الرئيس لهذا التناول التسطيحي للظاهرة السلفية يتمثل في كون أن «الدراسات الشرق أوسطية المعاصرة» قد «تخلت عن الحفر التاريخي في المؤلفات الكلاسيكية الإسلامية»، مشددًا في الوقت نفسه على أن «العودة إلى الحفر في التاريخ تأتي غالبًا بنتائج مخالفة، وأحيانًا مناقضة للترسيمات عنه»(14). وبخلاف تلك الترسيمات يشدد بشارة على اللبس المحيط اليوم بهذا المفهوم حتى في معناه الواسع، بقوله: «يعني مصطلح السلفية في الأصل، في دلالته العامة، التزام القرآن والسنة وحدهما، والاستناد إلى سيرة الرسول وأقواله وأفعاله والسلف الصالح، أي الصحابة، ولا سيما الخلفاء الراشدين، والتابعين في إنزال أحكام الكتاب والسنة على الواقع العيني». وهذا ما يعتبره توصيفًا مُجملًا بقوله: «هذا تعريف مجمل بالطبع. فالمعيار فيما ينسب إلى السلف عندهم هو ما أجمعوا عليه»، وهنا يضيف متسائلًا: «وما أجمعوا عليه خلاف: إجماع من؟»(15).

هذا التعدد في الإجماع، الذي يتم تناوله على نحو انتقائي كما سنرى، أسهم في تعقّد المصطلح، وهو ما نتبينه في الشوط الطويل الذي قطعه في تاريخه المتحول، وهذا ما يشير إليه بشارة بقوله: «كان مصطلح السلفية أشد التباسًا في معناه [...] وذلك قبل أن يستقر على تعريف ضيق نسبيًا يختص بتيار ديني مذهبي اعتقادي محدد. ولكن مؤخرًا عادت الظواهر التي يطلق عليها تسمية 'سلفية' فتعددت حتى ضاق المصطلح بها، مع أن البعض يراها متشعبة عن تيار 'أصلي' واحد، وهو ما يبرر تاريخيًا جمعها تحت عنوان السلفية»(16).

(11) المرجع نفسه، ص 9.
(12) المرجع نفسه، ص 120.
(13) المرجع نفسه، ص 141.
(14) المرجع نفسه، ص 11.
(15) المرجع نفسه، ص 17.
(16) المرجع نفسه.

ثانيًا: السلفية والحداثة

«السلفية» بوصفها مفردة جامعة ودالة على مجموع التيارات السلفية المتباينة فيما بينها، هي إذًا الصيغة التي استقر عليها بشارة في كتابه، بوصفها منطلقًا مفهوميًا للحديث عن الظاهرة السلفية عمومًا وما يرتبط بها من تمظهرات متعددة خصوصًا. وبخلاف التنميط الذي أشرنا إليه سابقًا، ينطلق بشارة من فكرة محورية، تُعتبر من أهم الأفكار المركزية للكتاب، وهي أن الحركات السلفية، على اختلافها وتنوعها، «تنشأ في الحداثة»، ومن هنا يستأنف من جهته تعريفها، كونها بالدرجة الأولى «حركات حديثة بمعنى أنها حركات أيديولوجية نشأت في العالم الحديث بآليات التنظيم الحديثة ونتيجة ضغوط العالم الحديث نفسه»، وهذا التعريف لا ينحصر، في نظره، في حركات سلفية راهنة دون غيرها، بل ينطبق في تصوره على «الحركات السلفية كافة، إصلاحية أكانت أم جهادية أو غير ذلك»[17].

من هنا يُشدد بشارة، أولًا، على أنه من المتعذر فهم كل هذه الحركات المتنوعة، بل المتباينة فيما بينها «من دون فهم السياق الاجتماعي الثقافي الذي تكونت وصعدت فيه، والصراع بينها وبين النظم السياسية في الدول الإسلامية ذاتها»[18]، وهو صراع يرى أنه يتمحور حول عدة مسائل، ولعل من أبرزها المسائل الاجتماعية والثقافية العربية، وإشكالية التحديث في الوطن العربي، إضافة إلى تلك العلاقة المتوترة بين التاريخ والذاكرة ولا سيما في بعدها الجمعي، فيقول إنه: «صراع دائر حول قضايا مثل أزمة الدولة، وأزمات الهوية، والعلاقة بين الذاكرة والتاريخ والقضية الوطنية والقضايا الاجتماعية والاندماج وإشكاليات الظواهر الاجتماعية الثقافية الجديدة الناتجة عن عملية التحديث وقضية فلسطين»[19].

لذا، يشدد على أن هذا كله يحيل بوضوح «إلى كون السلفيات المعاصرة حديثة بالفعل وإن جذرت نفسها في الماضي، وعدّت نفسها امتدادًا أمينًا للفهم السلفي القديم»[20]، ويُبرهن بشارة على هذا بظاهرة ما يُعرف بـ«تنظيم الدولة»، بقوله: «جينولوجيا تنظيم الدولة (داعش) وتعقب أصوله الفكرية لا يعني أن هذه الأصول أنتجته، فهو ليس مجرد فكرة أو نص، إنه ظاهرة اجتماعية هي نتاج الظرف التاريخي، الاجتماعي والسياسي، لكنه مثل كل الحركات الاجتماعية يدعي تجذير نفسه في الماضي التاريخي، معتبرًا نفسه 'أصليًا'»[21].

ثالثًا: «عودة» إلى الماضي أم «عودات»؟

يُعدُّ هذا الارتباط الجذري بالماضي، في منظورنا على الأقل، من أهم خصائص الحركات السلفية على اختلافها، ولربما كان هذا هو المرتكز الأوضح الذي تلتقي عنده، رغم اختلاف منطلقاتها الأيديولوجية فيما بينها. لذا، نجد بشارة يمارس حفريات عميقة في تاريخ وذاكرة الظاهرة السلفية،

(17) المرجع نفسه، ص 120.

(18) المرجع نفسه، ص 10.

(19) المرجع نفسه.

(20) المرجع نفسه، ص 70.

(21) المرجع نفسه، ص 84.

بتنوعاتها المتباينة إلى درجة التناقض أحيانًا، في محاولة جادة لفهم دقيق لهذا الاستناد المؤدلج إلى ماضٍ متخيل، بحسب تصور بول ريكور Paul Ricoeur (1913-2005)، حيث تبدو هنا الذاكرة أداتيةً محضًا، بمعنى أنها عُوملت حصريًا بوصفها أداة لا غير[22]. لذا يبرز الفعل السلفي بوصفه فعلًا استذكاريًا. غير أنه ليس المقصود من مفهوم التذكر هنا تلك العملية البيولوجية النفسية المتمثلة في استحضار الماضي، بل بمعناه الذي أرساه سابقًا موريس هالبفاكس Maurice Halbwachs (1877-1945)[23]، ومعه حاليًا الدراسات الحديثة للذاكرة الجمعية، ولا سيما في بعدها الاجتماعي[24]، أي استعادة محتويات محددة من الماضي عن طريق استحضار الماضي، بصورة انتقائية وبكيفية منظورية؛ بمعنى أنه يتم هنا انتقاء محتويات ذاكرية محددة ووفق منظور أحادي ومحدد، وبهذا لا يتم استحضار الماضي بعينه، بقدر ما يتم بناء هذه المحتويات في زمن الحاضر. هي، إذًا، بناء أو إعادة بناء للماضي، وذلك تلبية لرغبات واحتياجات راهنة مرتبطة بالمصالح الراهنة للجماعة المتذكرة، وليس بسبب الماضي ذاته[25]. وبهذا المعنى يغدو الماضي مجرد أداة وليس غاية لهذا التذكر الجمعي أو حتى الفردي. وعليه، فما يتم استذكاره هو أقرب إلى الحاضر منه إلى الماضي. وفي ضوء هذا، فإن وظيفة أي استذكار جمعي هي، تحديدًا، بناء هوية ما والحفاظ على سيرورتها بوتيرة مستمرة.

لكن لماذا يجري هذا الاستحضار البنائي لماضٍ متخيل في سياقه السلفي؟ في ضوء الطرح الهالبفاكسي، الذي يرى في بناء الهوية والحفاظ عليها وضمان سيرورتها، وظيفة أي استذكار منظوري لماضٍ منتقى، يمكننا اعتبار أن الاستذكار «السلفي» لما يُوصف بـ «السلف» هو استذكار انتقائي ومنظوري، وفي الحصيلة: متخيل، وليس هو استذكارًا للسلف طبقًا لما كانوا عليه، أي بوصف ما كانوا عليه حياة ماضية بتفاصيلها، فهذا من غير الممكن تحققه. وهنا يبرز جليًا أن وظيفة الاستذكار «السلفي» لسلف متخيل تتمثل في إعادة إنتاج الذات «السلفية» في انعزالٍ عن الآخر ضمن ذاكرة خاصة بها. وهذا، تحديدًا، ما يشير إليه بشارة من كون أن «المتخيل» السلفي ليس بالضرورة «زائفًا مختلقًا بقدر ما يعادل عملية إعادة تركيب المفهوم أو إعادة بنائه يكون فيه مفهومًا 'جديدًا' ويسهم في صناعة معناه من جديد، غير أنه يحيل على تجذر فيما سبقه على غرار دينامية الأفكار في تاريخ الفكر، تمد لها جذورًا في ما سبقها،

(22) بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (طرابلس، ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 136.

(23) استندت معظم موسوعات علم الاجتماع الغربية على تصور هالبفاكس للتذكر الجمعي في تعريفها لمفهوم الذاكرة الجمعية، حيث يعرّفها، على سبيل المثال، **قاموس علم الاجتماع** *Wörterbuch der Soziologie* بأنها «مجموع التوافقات الرمزية والفعلية بين أفراد مجتمع ما، التي تُنتج أرضية للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد، والتي تتيح تشكُّل الجماعة الذهنية الواحدة ذات المصلحة المشتركة»، ينظر:

Karl-Heinz Hillmann, *Wörterbuch der Soziologie*, vol. 5 (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2017), p. 263.

(24) تهتم دراسات الذاكرة Memory Studies في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالذاكرة الإنسانية وما يرتبط بها من ظواهر مجتمعية وثقافية في بعديها الفردي والجمعي.

(25) زهير سوكاح، «نظريات الذاكرة الجمعية وتطورها في ميادين العلوم الإنسانية»، مجلة **دراجومان**، مج 3، العدد 5 (2015)، ص 128-140، وينظر تحديدًا، ص 130.

لتأصيل نفسها»[26]، ليخلص إلى أن الاستناد إلى «السلف» لا يكون بدوره إلا «انتقائيًا تخيليًا مختلطًا بمفاهيم حديثة»[27].

في هذا السياق لا تكتفي الجماعة المتذكرة بهذا الاستحضار الانتقائي والمنظوري للماضي، بل تُصر على جعل الحاضر نفسه خاضعًا للماضي التليد المتخيل، بمعنى أنه يتم، كما ذهب إلى ذلك يان أسمان Jan Assmann، «وضع الزمن الحاضر في ضوء التاريخ»[28]، ما يجعل الزمن الحاضر ذاته يبدو هنا ذا مغزى، بحسب تعبير أسمان، بمعنى كونه في الأساس «امتدادًا طبيعيًا للماضي» أو على الأقل هكذا ينظر إليه من طرف الجماعة المتذكرة في علاقتها بالماضي المتذكَّر/ المتخيل، وهو ما يشير إليه بشارة بدوره في تحليله لثنائية الماضي - الحاضر في سياقها السلفي، واصفًا كيفية تناول الرؤية السلفية لهذه الثنائية، بقوله: «رؤية العصور السابقة على أنها هي العصور الذهبية وأن تقدم التاريخ ما هو إلا عملية فساد وتقهقر عن 'كمالها'، وهذا هو الوعي النكوصي بالتاريخ، بوصفه انحرافًا عن أصل مؤسس متخيل، أضيفت إليه خصائص الكمال والخير»[29]. هذا التخيل للحاضر أنه انحرافٌ عن الماضي المجيد، هو ما يمكننا أن نسميه هنا «الاستذكار المُضاد» للحاضر. وأساس هذه الوظيفة التضادية يتمثل، بحسب أسمان، في «تسليط الضوء على النقص والقصور الموجودين في الزمن الحاضر، وعلى الشيء المختفي والمفقود في هذا الزمن، أو الشيء الذي أطيح به على هامش ذلك الحاضر، وبهذا يظهر الفرق، وتبرز 'القطيعة' بين 'ما كان موجودًا' و'ما هو موجود الآن'»[30]. ويؤكد أسمان أنه «لا تصبح المسألة تأصيل الزمن الحاضر، أكثر من كون العكس: وهو قلب هذا الحاضر رأسًا على عقب أو على الأقل وضعه في مقابل مع ماضٍ أعظم وأكثر جمالًا وبالتالي إظهار نسبية هذا الحاضر [...] وبهذا يقع الإحساس بالنقص والقصور في الحاضر، يُوقظان تصورًا بوجود عصر بطولي خلف انحدار الحاضر، ووراء هذه 'القطيعة' التي حدثت مع الماضي»[31]. وهذا القلب للحاضر والماضي نجده أيضًا مستعملًا في الاستذكار السلفي المُبجل للماضي المعياري والمتخيل من منظور حاضر مُتأزم، وهو ما يحيل إليه بشارة بوضوح في تحليله لمقاربة تنظيم الدولة للثنائية التضادية، الماضي - الحاضر، الذي سمّاه «الوعي المقلوب» حينما يشير إلى أن «نصوص تنظيم الدولة هي على وجه الضبط أيديولوجية بتعريفها كوعي زائف، ويتخذ شكلها الأيديولوجي المتطرف كوعي مقلوب. وهي لا تعتقد باستعادة التاريخ ثانية إلا بعد تخيله الجديد الذي يفسره حاضرها»[32]. ومن هنا يعتبر بشارة الذاكرة السلفية، إن صح التعبير، «لا تلوذ [...] بظواهر النصوص فحسب، بل تعود أيضًا إلى حياة المدينة المنورة

(26) بشارة، **في الإجابة**، ص 17.

(27) المرجع نفسه، ص 118.

(28) يان أسمان، **الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى**، ترجمة وتعليق عبد الحليم عبد الغني رجب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، ص 137.

(29) بشارة، **في الإجابة**، ص 33.

(30) أسمان، ص 137.

(31) المرجع نفسه.

(32) بشارة، **في الإجابة**، ص 141.

المتخيلة» حيث «تلوح حياة المسلمين الأوائل» هناك «مثل عصر ذهبي مندثر وكأمثولة»، وهذا كله من منظور «عصر التمزق والانحطاط والتبعثر»[33] الراهن.

على هذا الأساس، يرى بشارة أن الفعل السلفي، الذي يمكننا القول هنا إنه أيضًا فعل ذاكري، ما هو إلا «تكرار نمط التفاعل مع الظرف التاريخي يهدف الحفاظ على ذات جماعية مفترضة بالعودة إلى سير الأوائل [...] أو مرتكزات فكرية عند سلف من الفقهاء»[34].

غير أنه قد يقول قائل إن هذا الاستذكار التبجيلي لماضٍ «مجيد» من منظور الحاضر المتأزم لا ينحصر فقط في الذاكرة السلفية، بل يتجاوزها إلى الذاكرة الجمعية للمسلمين في عموم نظرتها إلى تاريخ الحضارة الإسلامية. وهذا ماأبرزه بشارة حينما يتساءل بدوره قائلًا: «الإسلام السياسي يستند إلى أمثولة راسخة في متخيل الناس في البلدان والمجتمعات الإسلامية والذاكرة الجماعية عن نهج النبوة وحكم الراشدين وعدالة الأتقياء، ولكن هذا بحد ذاته لا يفسر شيئًا، بل قد يؤدي دورًا أخلاقيًا إيجابيًا كمثال أعلى مقبول لدى العامة، حيث كانت كلمة 'متدين' تعني شخصًا يخاف الله، أي ذا خلق»[35]، مضيفًا أنه «لو كانت الشريعة مقدسة بهذا المعنى فلا بأس، ولكن من يُصر على قدسيتها يعتبرها إلهية، ويعتبر نفسه المبعوث لتطبيقها. وهذه مهمة ذلك 'الذي يجدد للأمة أمر دينها'، بحسب فهم هؤلاء للتجديد (يجدده بمعنى يعيده إلى قديم عهده)»[36].

رابعًا: أوتوبيا العودة وأنماطها

نُلاحظ، إذًا، أن بشارة يُميز بين تلك الأمثولة الشعبية السائدة وما سمّاه الأوتوبيا السلفية، التي تختلف عن التمثل الشعبي من كونها أوتوبيا ماضوية، وفي المآل مُؤدلَجة، «تسعى لإعادة إنتاج الانسجام العضوي في الجماعة»، وبخاصة حينما يتحدث عن السلفية الوهابية التي يصفها بـ «استعادة تخيلية لنسخة محددة من السلفية الآثارية أو الحنبلية»[37]. في هذا السياق يربط أسمان بين الأوتوبيا، ولا سيما السياسية والاجتماعية، بوصفها ذلك النمط من الحياة الذي يُطمح إليه، مع الاستذكار ذي الطبيعة الأيديولوجية، بقوله إن: «الذكرى تنقلب هنا إلى توقع وانتظار، والزمن الذي تكون من أنسجة 'الدينامية الأسطورية' يبدأ الآن يأخذ طابعًا مختلفًا، فبدلًا من الدوران الدائم للزمن والذي يأخذ شكل 'العودة الأبدية' - كما الحال في 'الماضي الأسطوري' - يأخذ الزمن الآن شكل 'الخط المستقيم' الذي يقود إلى هدف بعيد»[38]. وبهذا المعنى، أيضًا، يتحدث بشارة بدوره عن الأوتوبيا السلفية ووظيفتها، لكن ليس من كونها مستقبلية بل ماضوية، أي من كونها تعبيرًا عن لحظة انتظار دائمة، وفي الحصيلة جامدة،

(33) المرجع نفسه، ص 142.

(34) المرجع نفسه، ص 102.

(35) المرجع نفسه، ص 146.

(36) المرجع نفسه، ص 149.

(37) المرجع نفسه، ص 19.

(38) أسمان، ص 138.

لماضٍ متخيل لم يكن موجودًا بالكيفية أو الكيفيات التي يتم استذكاره بها في الحاضر، ويراد له مع ذلك أن يعود مستقبلًا، هي إذًا أوتوبيا تقهقرية «لا تكتفي بالانعزال وإقامة مجتمع الأتقياء الخاص، بل تتصور أن لديها برنامجًا خلاصيًا للمجتمع برمته»[39]. انطلاقًا من هذا المبتغى الخلاصي، فإن هذه العودة الأوتوبية إلى «الدين» ليست رجوعًا إلى الدين ذاته واتباع أصوله بعد انقطاع أو ابتعاد مفترض عنه، بل إنها بحسب تعبير بشارة تلك «العودة إليه بوصفه أيديولوجيا سياسية، وتحويل الأوتوبيا التراجعية المتخيلة عن مرحلة الرسول والخلفاء، والقائمة أصلًا في التدين الشعبي، إلى برنامج سياسي لحركة سياسية تتعامل مع الشريعة كأنها مجموعة قوانين وضعية للتطبيق، ومع حكم النبي والخلفاء الراشدين كأنه دولة [...] ويرافق هذه 'العودة' تفشي مظاهر تدين جماهيري غير معروفة في السابق في التدين الشعبي»[40].

نستشف مما سبق، وعلى نحو أوضح الآن، ذلك التفريق الذي يقيمه بشارة بين الرجوع إلى الماضي والنظر إليه كأمثولة أعلى وبين اختلاقه، ومن ثمة استغلاله لأغراض راهنة، نحن إذًا أمام استذكار مُؤدلج بحسب تعبير ريكور، إلا أن بشارة يحيلنا، ضمن هذا السياق، إلى عدة أنماط لهذا الاستذكار المؤدلج للمتخيل السلفي، وهو استذكار يختلف حتى في وظيفته باختلاف السلفيات، ففي إطار تمييزه بين السلفية الإصلاحية والسلفية الوهابية، يعتبر بشارة أنه بينما ترى السلفية الإصلاحية «السلف في هذه الحالة [...] نقطة انطلاق مرجعية للتقدم»، تعتبرهم «الوهابية نقطة عودة وانكفاء وإعادة إنتاج 'الإسلام الأول الصحيح' المتخيل. وبهذا المعنى يمكن وضع فكر السلفية الإسلامية على النمط الوهابي وأشباهه في فضاء الإنتاج الإسلامي لأيديولوجيا الوعي التقهقري بالتاريخ، في إطار ترسيمة أن كل زمان شر مما قبله. أما في السلفية الإصلاحية فالعودة تتم من أجل التقدم، اشتقاقًا من روح السلف ومقاصد الشريعة في فهم النص. وهذه المقاصدية هي ما يميز جوهريًا الإصلاحية الإسلامية عن السلفية النجدية (الوهابية)»[41]. وللمزيد من إلقاء الضوء على هذا التمايز الجوهري، يرى بشارة في موضع آخر من كتابه أن كلا النمطين الاستذكاريين يعود «إلى إسلام نقي مفترض أو متخيل. ولكنهما عودتان لا يجمعهما جامع. واحدة تعود إلى روح الإسلام النقية كما تقرأها في النصوص والسير وتتمثلها من جديد في عملية تخيل [...] لبناء تركيب نوعي جديد متخيل كي تنطلق منها إلى الأمام [...] وهي تعيد الاعتبار إلى المقاصد في إطار سلفيتها [...] أما السلفية الأخرى فتعود إلى ظاهر النص [...] إنها تعود نكوصيًا إلى روح أخرى غير روح النص ومقاصده الشرعية [...] وتقرأها في النص من منظور 'ماضوي' وليس من منظور 'الماضي'، وتنتقي نصوصًا تؤكد هذه الروح، فتجتزئها كي تلوذ بها، وتنعزل فيها عن التطور والتقدم والمجتمع الحديث، أو لكي تنطلق منها في عملية انتقام دموي من الحداثة، مجتمعات ودولًا، بل من الحضارة والمدنية عمومًا»[42].

(39) بشارة، **في الإجابة**، ص 142.
(40) المرجع نفسه، ص 132.
(41) المرجع نفسه، ص 27-28.
(42) المرجع نفسه، ص 31-30.

خامسًا: من الاستذكار إلى الاستعداء

في إطار هذا التحليل للعودة الأيديولوجية نحو المُتخيل، يفرد بشارة مساحة أكبر في كتابه المذكور، وتحديدًا في الفصل الرابع منه، لما يسميه تارة السلفية النجدية وتارة الوهابية، التي يعرفها بأنها «تيار صغير ذو توجه طهراني تقشفي في فهمه للدين [...] لم يخرج من الجزيرة العربية إلا إلى قبائل التخوم، وذلك غالبًا في إطار غزوات البدو الموسمية على ريف العراق وبلاد الشام»، مُبرزًا في الوقت عينه كيفية تطورها وانتشارها عبر «أساليب دعوية منظمة»، وذلك في سياق «الثروة النفطية والحرب العربية الباردة في ستينيات القرن العشرين بين محوري السعودية ومصر، والاستغلال السياسي الغربي لها لمحاربة المعسكر السياسي الراديكالي العربي في تلك الحرب، ومحاربة اليسار والشيوعية»، ثم تحولها في آخر المطاف إلى «عقيدة سلفية منظمة ومنظومية أو نسقية لدولة ثرية ذات مؤسسة دينية متكاملة»[43]. من هذا المنطلق الوصفي، يشير بشارة إلى «أربعة عناصر أساسية» يتأسس عليها هذا التوجه السلفي، وهي بحسب تعبيره: «تنقية العقيدة بالعودة إلى القرآن والسنة والسلف المتخيل، وتكفير المخالف، والبيئة الاجتماعية البدوية [...] ثم القتال لفرض دعوته وإجبار الناس على الالتزام بها، وأخيرًا ربط ذلك كله بطاعة ولي الأمر بعد تمأسس الدعوة في الدولة»[44].

في هذا السياق يشير بشارة إلى علامة مهمة بحثيًا تُميز الوهابية من باقي التوجهات السلفية، على الأقل ضمن حدودها السنية، وهي أنها «لا تعد نفسها حركة سياسية ولا تنظيمًا من أي نوع، وإن شكلت ما يمكن وصفه بـ'أخوية'». فأتباع هذا التوجه الطهراني يقدمون أنفسهم «على أنهم المسلمون الحقيقيون حُماة التوحيد ونهج السلف وحراس العقيدة»[45]. كما يرى بشارة أن العودة الأيديولوجية للوهابية إلى ما تعتبره الإسلام النقي والصحيح جعلها، على العكس من باقي التوجهات السلفية، تنتقل «من دعوة تدعي تجاوز المذاهب إلى مذهب جديد»، مضيفًا أنها «كانت تبغض التقليد، لا من منطلق أنها دعوة إلى الاجتهاد والتجديد ضد التقليد، بل من منطلق التعصب للماضي المتخيل وللدين البسيط الأول كما تصورته»[46].

هذا التشكل المذهبي جعلها في نظر بشارة، تتخطى أيضًا «الحدود الثقافية والتقاليد المحلية، متجهة نحو عولمة الإسلام من خلال ربط المسلمين بمجتمع متخيل من المؤمنين الحقيقيين الذين يُمثلون أمة إسلامية متخيلة، أمة مجردة، أو 'جماعة المسلمين'»، التي هي عبارة عن «جماعة إسلامية محض، بسيطة ومبسطة، ومن ثم تجسدها مجموعة من المؤمنين بها، المجردين من الانتماءات والولاءات الأخرى»[47]. وأما وظيفتها الأيديولوجية فتتمثل، كما يشير إلى ذلك بشارة بشيء من التفصيل، من كونها «لا تعترف بالمجتمعات الإسلامية وتراثها الحضاري، بما في ذلك الديني، بل الدين وحده كما

(43) المرجع نفسه، ص 167–168.

(44) المرجع نفسه، ص 180.

(45) المرجع نفسه، ص 85.

(46) المرجع نفسه، ص 26.

(47) المرجع نفسه، ص 50–51.

تصوره منفصلًا عن المجتمعات ومنزلًا نقيًا، وبالجماعة الإسلامية، الأمة المجردة، المنفصلة عن كل ظرف تاريخي، كما تتخيلها في المدينة، وكما تتصورها الأحاديث التي يتقونها، وكما تخيلتها قصص السير والمغازي، وليس كما وُجدت فيها، إنها الأمة الإسلامية المحض، الجماعة المقدسة المجردة التي لم توجد ولن توجد»[48].

وبخلاف السلفية الإصلاحية، سلفية علال الفاسي، ومحمد عبده ورشيد رضا، على سبيل المثال، يخلص بشارة إلى أن «الوهابية وجهتها الماضي [...] وليس المستقبل. فهي لا تعود إلى الماضي لتنهض من جديد في ملاءمة الدين مع الحداثة، بل تعود إلى الماضي المتخيل لتعيد إحياءه»، وهكذا «لم تفسح الوهابية طوال أكثر من قرنين مجالًا للتنوير، بل شكلت سدًّا في وجهه»[49].

في سياق الحديث عن التمثل الوهابي لثنائية الحاضر - الماضي، لا يفوت بشارة هنا التطرق إلى السلفية الجهادية، وتحديدًا تنظيمات مثل القاعدة ومعها تنظيم الدولة أو ما عُرف إعلاميًا بـ «داعش» بوصفها توجهًا مناهضًا للحضارة الإسلامية ذاتها «فقهًا وفلسفةً وعلم كلام وتاريخًا، فضلًا عن الأدب والفن»[50]، حيث يربطها بالسلفية الوهابية كونها سليلة لها وإن تبرأت منها. في هذا الصدد يرى بشارة في تنظيم الدولة، تحديدًا، مثالًا آخر على ازدراء الحاضر والهروب إلى الماضي، مضيفًا أن أتباع هذا النهج الانغلاقي على الذات والإقصائي للآخر لا يكتفون فقط بمعاداة «الثقافة والإنتاج الثقافي والمدنية الحديثة على الرغم من استخدام منتجاتها أداتيًا، فماضويتهم تتجلى أيضًا في العداء لكل ما هو غير إسلامي، بالتعريف الضيق للإسلام المحصور في نهجهم»، بل إنهم «يتحولون إلى معول هدم موجه ضد مظاهر المدنية والعمران والتاريخ، وكأن العودة الفكرية إلى البدايات النقية المفترضة للإسلام تتلخص بأن تكون وظيفتهم الهدم والتصحير للبدء من جديد»[51].

في هذا السياق، يحاول بشارة تقديم تفسير تاريخي لهذا الانغلاق التقهقري صوب الماضي المتخيل من جهة والصراعي تجاه حاضر يتسم بالدينامية من جهة أخرى، بقوله إن سلفية الجزيرة العربية «بقيت بعيدة عن هذه التطورات والسياقات»، مضيفًا في آخر المطاف أنه «لا يمكن في عصرنا فهم أفكار تنظيمات مثل القاعدة وتنظيم الدولة، من دون النظر إلى الهيمنة الأميركية بعد الحرب الباردة، واحتلال أفغانستان والعراق ونشوء الطائفية السياسية في المنطقة العربية، وإثارة موضوع السنة والشيعة، وأزمة الدول العربية، وازدياد اعتمادها على العنف، وغيرها من العوامل»[52].

(48) المرجع نفسه، ص 55.
(49) المرجع نفسه، ص 163.
(50) المرجع نفسه، ص 51.
(51) المرجع نفسه، ص 50-51.
(52) المرجع نفسه، ص 123.

خاتمة

استهل بشارة كتابه بالإشارة إلى مدى اللبس الذي يكتنف مفهوم السلفية بسبب تنوع استعمالاته وتغيرها باختلاف الزمان والمكان، ليقدم للقارئ المتفحص في آخر المطاف، وبعد اقتفاء تاريخي مُضنٍ لذاكرة هذا المفهوم المتشعب، تعريفًا موضوعيًا ودقيقًا يمكننا الركون إليه، من كونه بالأساس يُحيل إلى ذلك التمسك الأيديولوجي المستدام «بتفسيرات انتقائية تخيلية لمفهوم السلف»[53]، مشيرًا في تناوله هذا المفهوم، إلى الأنماط الأربعة للتمثلات السلفية الحديثة، حيث يتعلق الأمر، كما يرى، بـ: «1. نمط تستخدمه لأغراض المحافظة على ما هو قائم، وغالبًا ما يكون متزمتًا وطهرانيًا، وإن بدرجات متفاوتة، و2. نمط يعتبر السلفية عودة إلى أصول الدين من أجل التخلص من الخرافات وكل ما يعيق التطور والتكيف مع التحديث و3. نمط تستخدمه للتدخل بواسطة الدين في الشأن العمومي ونقد ما هو قائم، وهو السلفية السياسية، و4. نمط تستخدمه في التمرد العنيف على الإسلام الواقعي القائم في المجتمعات والدول، يبرر نفسه بالسلف»[54].

رغم هذا التنوع الوظيفي في الأنماط السلفية ومن ثم في تعاملها مع الماضي المتخيل، فإنها تشترك مع ذلك في الاستخدام الأيديولوجي للرجوع الهوياتي إلى هذا المتخيل، تحديدًا بوصف هذا الرجوع آلية مهمة «من آليات الحفاظ على الذات في الأزمات المتجسدة»، وليس لكونه مجرد «ردة فعل على الحداثة»[55]، وهذا ما يشدد عليه بشارة بقوله: «إنهم جميعًا يعودون إلى القرآن والسنة. والحقيقة أنهم لا يعودون إلى المكان نفسه، بل إلى متخيلات للماضي وللسلف مختلفة تمامًا، وإن كانوا يستخدمون النصوص ذاتها في رسمهم وتصويرهم لأتباعهم»[56]. وهذا من أهم الإشكاليات المركزية للتمثلات السلفية التي عالجها الكتاب كما رأينا، الذي يعتبر مؤلِّفُه أن الدوافع الأيديولوجية للحركات السلفية، رغم تنوعها واختلافاتها هي بالدرجة الأولى دوافع قادمة من صميم الحاضر الحداثي، وليست ذات طبيعة تراثية خالصة كما تدعي ذلك، مهما تعاملت معها بمنظور ولغة ماضويين[57]. لهذا يدعو بشارة، في نهاية كتابه، إلى ضرورة أن تُدرس التيارات الإسلامية، سواء أكانت سلفية أو غير سلفية، بصورة أشمل عما تنتهجه طرائق البحث الراهنة، أي أخذ «سياقها الحضاري القائم والغني والمثقل بالتراث والتاريخ» في الاعتبار البحثي «وليس انطلاقًا من كونها ردة فعل»[58] فحسب. هي، إذًا، دعوة مستجدة تُفتح معها آفاق بحثية رحبة للمقاربة البينتخصصية للحركات الدينية عمومًا، وليس للتيارات السلفية فحسب، بوصف هذه الحركات في الأساس قطاعًا مهمًّا من مجموع المتخيلات الاجتماعية المستحكمة في المنطقة العربية، وهذا ما يستدعي مزيدًا من الحفر البحثي العميق في ذاكراتها المؤدلجة غالبًا، وما

(53) المرجع نفسه، ص 51.
(54) المرجع نفسه، ص 31-32.
(55) المرجع نفسه، ص 102.
(56) المرجع نفسه، ص 32.
(57) المرجع نفسه، ص 132.
(58) المرجع نفسه.

تختزنه من محتويات متخيلة لا تزال تلقي بظلالها على السياقات الثقافية المُشكلة لمجتمعات هذه المنطقة من العالم.

المراجع References

العربية

أسمان، يان. **الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى.** ترجمة وتعليق عبد الحليم عبد الغني رجب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

بشارة، عزمي. **طروحات عن النهضة المعاقة**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2003.

______. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية.** الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

______. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

______. **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

تايلر، تشارلز. **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**. ترجمة الحارث النبهان. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

ريكور، بول. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**. ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.

سوكاح، زهير. «نظريات الذاكرة الجمعية وتطورها في ميادين العلوم الإنسانية». مجلة **دراجومان.** مج 3، العدد 3 (2015).

الأجنبية

Hillmann, Karl-Heinz. *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2017.

صدر حديثًا

يوسف كرباج - حلا نوفل

الفلسطينيون في العالم

دراسة ديموغرافية

منذ نكبتهم في عام 1948، تشتّت الفلسطينيون في دول العالم. في دولة فلسطين، يعيش نحو 5 ملايين فلسطيني، مثلوا نحو 38 في المئة من إجمالي عدد الفلسطينيين في العالم في عام 2017. وفي الأردن حيث الشتات الفلسطيني الأكبر في العالم، يزيد عددهم على 4 ملايين فلسطيني. ويمتد شتاتهم إلى الجزر الصغيرة في الكاريبي، حيث لا يتجاوز عددهم بضعة آلاف.

أنشأ الفلسطينيون حيث استقروا مجتمعهم الخاص، متفاعلين مع المجتمعات الأخرى. إن التفاعلات بين المجتمعات السكانية المختلفة تؤثر في عدم استقرار الوضع الديموغرافي، في ضوء استمرار الحركات السكانية التي تحكمها الظروف السياسية والاقتصادية التي يعيشها الفلسطينيون في دولة فلسطين والفلسطينيون في إسرائيل وفي أماكن اللجوء والشتات المختلفة.

يتناول هذا الكتاب الجوانب الديموغرافية للفلسطينيين في العالم، التي تتأثر بالعوامل الجيوسياسية والاقتصادية. إن التحليل الديموغرافي في الكتاب هو القياس الموضوعي للحقائق الديموغرافية المتعلقة بماضي الفلسطينيين وحاضرهم، كما يوفر مسارات علمية للتنبؤ بمستقبلهم الديموغرافي؛ محاولًا التعرف إلى تيارات الهجرة التي شكلت مجتمعات فلسطينية في المهاجر، وساعيًا بقدر توافر المعطيات الضرورية إلى تقديم إسقاطات ديموغرافية لعدد الفلسطينيين في العالم بحلول عام 2050، من دون إغفال دراسة السمات الخاصة بالمجتمع الفلسطيني في كل بلد من بلدان العالم.

رائد السمهوري* | Raed Al-Samhouri*

قراءة في كتاب
في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟

Book review:
What is Salafism?

عنوان الكتاب:	في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟
المؤلف:	عزمي بشارة.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/ بيروت.
سنة النشر:	2018.
عدد الصفحات:	255 صفحة.

* باحث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Researcher, Arab Center for Research and Policy Studies.

مقدمة

الحديث عن السلفية ذو شجون. وهو موطن اهتمام كثير من الكتّاب والمؤلفين المتابعين، والباحثين عن أجوبة، ولا سيّما في هذا العصر الذي انتشرت فيه الجماعات التكفيرية، والأطياف السلفية المختلفة التي وصل تباينها إلى حد «التكفير» المتبادل.

ولئن كانت معظم المؤلفات الصادرة تقوم على ثقافة «النصوص» و«الاقتباس»، ومحاكمة «الأقوال»، فإن المؤلفات الأقل هي التي تتناول التحليل السياسي الاجتماعي في ضوء من النظر التاريخي، من حيث إن تلك الأفكار والأقوال والآراء ليست إلا بنات التاريخ وحركته، والسياق وتحولاته.

وفي هذا السياق، صدر كتاب للمفكر العربي عزمي بشارة، بعنوان **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟** أوضح في مقدّمته السبب في تأليفه؛ إذ حمله على «إعادة طرح السؤال» (أي سؤال: ما السلفية؟) «استخدام المصطلح من دون تدقيق، والفهم التبسيطي الاختزالي له» (ص 9)، ولأن مصطلح «السلفية»، بحسب ما يرى، «أكثر إثارة للأسئلة النقدية مما يوحيه الاستعمال الشائع اليوم» (ص 9). معنى هذا أن الكاتب يهدف إلى أن يقدّم نظرة «مختلفة» عن السائد، في تفسير السلفية وفهمها، في كتابه هذا الذي قسمه إلى أربعة فصول، وهذا ما سنكتشفه في هذه القراءة الموجزة.

الفصل الأول: عن السلفية

ينتقد بشارة النظرة السائدة تجاه السلفية، التي تحيلها على «مجموعة أفكار متجانسة، وصلدة متماسكة»، بحسب تعبيره (ص 9)، غير أن الواقع، كما يؤكد، أنها «سلفيات» لا سلفية واحدة، وأنها ذات اتجاهات متعددة، ومدارس مختلفة.

ولا ينكر بشارة أن من أسباب إعادة طرحه سؤال السلفية من جديد هو ظهور ما يسمّى تنظيم الدولة الإسلامية «داعش»، الذي يستنكر بشارة عليه كونه مشتقًا من الإسلام بـ «ال» التعريف؛ إلا إذا أسقطنا مجموعة تصورات تاريخية وأيديولوجية وأطلقنا عليها لفظة «الإسلام» (ص 10). وهذا، في رأيي، ملحظ دقيق؛ إذ لا يمكن نسبة أي عقيدة من هذه العقائد التاريخية الناتجة من اجتهاد بشري إلى الإسلام بما هو إسلام، لأن كل تلك العقائد (إلا ما ليس فيه إجماع الأمة كلها) ليست إلا اجتهاد أصحابها.

أكّد المؤلف مرارًا أن تلك المجموعات والتيارات والأحزاب والطوائف ليست إلا معطى تاريخيًا، خاضعًا لظروف العصور المتتالية وسياقاتها، مبرهنًا على هذا بأن مصطلح «السلفية» (أو «السلفيون») لم يظهر في أدبيات الحنابلة على سبيل المثال إلى القرنين الرابع والخامس الهجريين، إذ كانوا يستعملون تعبير «أهل الحديث»، و«أهل الأثر»، بل ظهر بعد القرن الخامس الهجري (ص 10). وأزيد هنا على كلامه فأقول: إن مصطلح «السلف» ذاته (وليس مصطلح «السلفية» أو «السلفيون») بدأ ظهوره في مدونات العصر العباسي، ونجده أوّل مرة، في سياق وجوب الاقتداء والتمثّل، عند مؤلّف لا يُعَدُّ محدّثًا ولا فقيهًا ولا حتى متكلمًا، بل هو معدود في جملة الفلاسفة والمتمنطقة، بل من المتهمين بـ «الزندقة»، والمقتولين بسبب ذلك، وهو عبد الله بن المقفّع (ت. 142هـ/ 759م)، ثم بدأ هذا اللفظ (أعني السلف) يظهر أكثر فأكثر في العقود التي تلت. واللافت أنه مستعمل عند الجاحظ

«المعتزلي» (ت. 255هـ/ 869م) بوفرة، وهو أقل استعمالًا عند الفقهاء (الذين كانوا مدرسة أخرى في مقابل أهل الحديث)، ولا سيما عند أبي عبيد القاسم بن سلّام (ت. 224هـ/ 839م)، في حين لم يكن حاضرًا البتّة في تراث معاصرهما إمامِ أهل الحديث أحمد بن حنبل (ت. 241هـ/ 855م) الذي ينتسب إليه السلفيون، وينتسب إليه أهل الحديث قبلَهم.

أما مصطلح «السلفي»، فقد وجدتُ أنه وُجد أوّل مرة عند العالم الحنبلي ابن الجوزي (ت. 597هـ/ 1200م) يصف به أحمد بن حنبل، في سياق عتابه لبعض الحنابلة الذين ظلموا إمامهم بإساءة فهم مذهبه حتى نسبهم خصومهم إلى التجسيم والتشبيه، فيقول في مقدّمة كتابه **دفع شبهة التشبيه** مخاطبًا إخوانه الحنابلة: «لا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه، فلقد كسيتم المذهب شيئًا قبيحًا، حتى صار لا يقال عن حنبلي إلا مجسّم»(1).

يشير بشارة إلى «التسطيح» و«التبسيط» و«الانتقائية»، عبر ثنائية شرق - غرب، في دراسات طائفة من المستشرقين في الحديث عن «السلفية»؛ لأنهم في الغالب يوجهون خطابهم إلى جمهورهم الغربي، ولا يلتفتون إلى ما يكتبه العرب، ولقد انتقل هذا التسطيح إلى بعض المثقفين العرب في تناولهم لهذا الشأن. لكن هذا لم يصرف نظر بشارة عن الإشادة «المعرفية» بالدراسات الاستشراقية «الرصينة» التي لا يمكن جحود عمقها والجهد الموضوعي المبذول فيها، اتفقنا معها أم اختلفنا (ص 12).

وفي السياق نفسه (سياق الحديث عن المدارس الاستشراقية «التسطيحية» تحديدًا) يتناول بشارة مصطلح «الأصولية» الذي جرى فيه خلط كبير بين معناه الغربي **Fundamentalism**، الذي رُميت به الحركات الإسلامية رميًا، ومعناه «العلمائي» الأصيل في الإسلام، حيث يعبّر عن علم «أصول الفقه» الذي هو، ببساطة، منهج منطقي ولغوي تأويلي، يُعنى بالأدلة «الكليّة»، وكيفية ترتيبها واستعمالها لفهم النصوص الدينية؛ فلئن كان المصطلح بمعناه الغربي يعني العودة إلى الأصول في مواجهة الحداثة، فهو في معناه الإسلامي يعني «الاجتهاد» وإعمال العقل (ص 15-16)، أي إن علم أصول الفقه، من حيث الأصل، ليست لديه مشكلة، ابتداءً، مع الحداثة، فالمسألة كلها تعود إلى «الاجتهاد»، فهناك قواعد تُعنى بالمصالح (ولو على حساب النص أحيانًا)، وقواعد تنظر في الحال والمآل، وغير ذلك (وهي قواعد تنمّ عن جهد عقلي مقدّر وتستحق درسًا ونظرًا وإثارةً).

وفي تطور تاريخي، يقوم على إعادة «التمثّل»، وإعادة «الإنتاج»، ومحاولة «التأصيل»، والعود في أحيان كثيرة إلى «سلف متخيَّل»، يمايز بشارة بين السلفية، والسلفية الوهابية، وما يتبعها من «سلفيّات»، موضحًا أن «المتخيَّل» لا يعني بالضرورة «الوهم» بقدر ما يعني «إعادة تركيب المفهوم» أو «إعادة بنائه» (ص 17).

يلفت بشارة الانتباه إلى أن المنتسبين إلى «السلف» يدّعون أن ما هم عليه هو موطن «إجماع» السلف، لكنهم لا يتطرقون إلى معنى «السلف»، ولا إلى تحديد «تاريخهم» على الرغم مما في ذلك من خلاف حقيقي معتبَر، ويكتفون بالتعميمات المطلقة: «قال السلف، فعل السلف،

(1) عبد الرحمن بن الجوزي، **دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه في الرد على المجسمة والمشبهة**، تحقيق محمد زاهد الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ت.])، ص 8-9.

وهذا هو منهج السلف» (ص 18). ويمكن توكيد ما أشار إليه مؤلف الكتاب بالتنبيه على أنه ليس في علم أصول الفقه دليل منهجي يسمّى «فعل السلف» أو «منهج السلف». نعم، هناك دليل اسمه «الإجماع»، ولكنه يعني في الغالب إجماع «الصحابة» حصرًا، أو إجماع «المجتهدين» في «كل عصر»، إلا أنه غير مرتبط بمفهوم لا يمكن الإمساك به، اسمه «السلف» يشمل الصحابة والتابعين وتابعيهم، إضافة إلى ما في مفهوم «الإجماع»، من خلاف كبير جدًا، له حظٌّ من النظر، في كتب أصول الفقه، من حيث تعريفه ومفهومه، ومن حيث إمكان وقوعه، ومن حيث شروط وقوعه إن وقع، وغير ذلك.

هذا التبسيط أدّى إلى مماهاة «متخيَّلة» بين السلفية (ولا سيما في نسختها الوهابية)، وحنبلية (تعتمد على أحمد بن حنبل متخيَّل، جعلت منه هو ذاته حنبليًا) (ص 19-20). ويرافق هذا التبسيطَ التباسٌ واضح؛ وسبب هذا، كما يرى بشارة، أن لفظة «السلفية» قد تعني عودًا إلى الأصول (بمعناها الإسلامي، طبعًا، القائم على الاجتهاد والتجديد والإصلاح)، وقد تعني، كذلك، حفاظًا على الهويّة (ص 21).

حظيت السلفية (بالمعنى الأوّل) قبولًا حتى عند بعض الليبراليين والعلمانيين، وقد استدلّ مؤلف الكتاب بموقف لطه حسين (1889-1973) وضح فيه تأثره بسلفية محمد عبده (1849-1905) (ص 21)، ويضرب المؤلف مثالًا على هذا النفَس الإصلاحي التحرري بسلفية علال الفاسي (1910-1974) في المغرب، الذي كان يدعو إلى الوطنية والديمقراطية في جملة خطابه الإصلاحي السلفي، غير ضاربٍ الذكر صفحًا عن محمد عبده ورشيد رضا (1865-1935)، وإن كان الأخير يعد ارتدادًا جدليًا أشدّ التصاقًا بـ «الآثار»، مع إيمانه بالإصلاح الحركي الطابع؛ ولهذا، ربما، وافق سلفية الوهابية (ص 22-25).

وعلى الرغم من أن رشيد رضا هو سليل مدرسة «سلفية» تعد إصلاحية منفتحة، فإن النموذج الوهابي الذي أيّده رضا كان أشدّ انغلاقًا، وبعبارة أخرى «لم يتجاوز المذهبيات الفقهية بل ذوّب فهمه السلفي للإسلام في مذهبية فقهية - اعتقادية، هي المذهبية الحنبلية المتخيّلة، فتمذهب بدوره من حيث يدعي تجاوز المذهبيات»، بحسب تعبير المؤلف (ص 25). ولا يمكن فهم سر إعجاب رشيد رضا بالوهابية، وهو، من دون شك، أوسع أفقًا وأبعد غورًا منها، وله من الأقوال ما هو بميزان الوهابية بدعة وضلالة؛ فرشيد رضا متسامح مع «تأويل الأسماء والصفات» الإلهية، على طريقة الأشاعرة، مثلًا، وهذا ليس مما يتسامح فيه الوهابية، إلا إذا فهمنا موقفه هذا بوصفه سلوكًا سياسيًا في إطار مناهضته للسلطان عبد الحميد في ذلك الوقت. وقد أصاب بشارة في عدّه الوهابية متمذهبة من حيث تدعي «فقه الدليل» وتجاوز المذهبيات، ولقد سبقه إلى هذا معاصروها في وقتها من مخالفيها، فعدّوها مذهبًا خامسًا، ولا يزال هذا يردّد حتى اليوم.

وإذ قرّر بشارة هذا (أعني إعجاب السلفية الإصلاحية بالسلفية الوهابية)؛ ميّز بين هذه «السلفية الوهابية»، و«السلفية الإصلاحية» التي «شكلت قاعدة لنمط التدين الحركي السياسي» بحسب تعبيره (ص 26). وأشار إلى المفارقة بينهما، بحيث لم تلتفت السلفية الإصلاحية - ذات الأفق الواسع في الاجتهاد - إلى أن الاجتهاد الذي دعت إليه السلفية الوهابية، لم يكن إلا ارتدادًا مجردًا إلى الماضي يعدّ كل

تحديث بدعة وضلالة (ص 26)، وفي الإمكان الإضافة إلى استنتاج بشارة بأن يقال: إن السلفية الوهابية واجهت بقوّة بعض مظاهر التحديث كبناء مدارس البنات، والإذاعة، بل حتى وسائل المواصلات كالسيارة والعجلة الهوائية! وهذا، بالطبع، ما لم يكن يخطر ببال السلفية الإصلاحية؛ ذاك أن «روح» السلفية الإصلاحية كانت بالعودة إلى السلف من أجل الاجتهاد والنهوض لا من أجل الانحباس في ماضٍ متخيَّل؛ فالسلف (عند السلفية الإصلاحية) هم، بحسب تعبير المؤلف، «نقطة انطلاق مرجعية للتقدم، بينما هم عند الوهابية نقطة عودة وانكفاء، وإعادة إنتاج 'الإسلام الأول الصحيح' المتخيَّل» (ص 27).

يتساءل بشارة سؤالًا يفتح بابًا للتمييز بين تعيّنات السلفيّة وتعددها: «ما المشترك بين سلفية علال الفاسي وسلفية مقبل الوادعي؟» (من حيث إن الأول من السلفية الإصلاحية، والثاني من السلفية الوهابية)، ويعيد التساؤل: «ما المشترك بين سلفية الكواكبي والفاسي، وكذلك رشيد رضا من جهة، وسلفية أبي قتادة الفلسطيني وأبي بكر البغدادي زعيم تنظيم الدولة الإسلامية من جهة أخرى؟» (ص 40). ويجيب: «تعود السلفيتان إلى إسلام نقي مفترض أو متخيَّل، ولكنهما عودتان لا يجمعهما جامع» (ص 30).

في الحقيقة، إن السلفيتين يجمعهما جامع، فهما تعودان إلى الأفكار ذاتها، والأصول ذاتها، والعلماء أنفسهم. غير أن الفرق، على التحقيق، ليس في «المنهج» الكليّ بما هو منهج جامع للفرقاء جميعًا، وإنما تختلف السلفيتان في «فهم» المنهج، وفي «تطبيقه» أو - باللغة التراثية - «إنزاله» على الوقائع والمعيّنات. وهذا هو، في نظري، مربط الفرس في هذا الخلاف بين السلفيتين إلى درجة تبدو جذرية. فالسلفية الجهادية، والسلفية العلمية، والسلفيّة التي تُدعى «الجاميّة»، كلها تفهم النصوص الدينية بالمنهج ذاته، وتعود إلى الفقهاء أنفسهم، غير أن الخلاف يكمن في «تنزيل» الأحكام على «الواقع»، فتبدو مختلفة إلى درجة الاقتتال أحيانًا، لا من أجل الخلاف في المنهج، بل من أجل الخلاف في تنزيل «الأحكام» الكليّة على «المعيَّنات» الجزئية[2].

يمضي المؤلف في تحليله، ليقرر أن السلفية التي لا ترى مقدسًا إلا الله، تتخلى «عن أحد أهم مميزاتها وهو رفض تقديس غير الله» (ص 23)، حين تعود إلى «السلف»، وتجعلهم معيارًا (في ما لا إجماع فيه). ويكمل تحليله في مواقف السلفية الوهابية من التدين الشعبي، والتعددية، والاختلاف الثقافي، والعلمانية، لينتقل إلى السلفية الإصلاحية التي تهتم بملاءمة الإسلام مع الحداثة، وإزالة عوائق التطور والنهوض (ص 55).

الفصل الثاني: عن التكفير

يعالج بشارة في هذا الفصل مسألة التكفير عند السلفيين، ويعرّج على مسألة «العذر بالجهل»، ويبين أن ابن تيمية لم يكن يكفّر الاثني عشرية وإن كان يحكم على أقوالهم بالكفر، وأنه لم يكن يكفّر عوام الإسماعيلية، ويقارن بين قوله وقول أحمد بن حنبل، والخوارج والمرجئة (ص 67-72).

(2) من أمثلة ذلك الاقتتال الذي جرى بين جبهة النصرة وداعش، فداعش ترى جبهة النصرة مرتدّين لأنهم لا يقولون بكفر معيّنين ينخرطون في الديمقراطية أو يطالبون بها. والخلاف بين الفريقين ليس في أن الديمقراطية كفر، بل في إنزال حكم الكفر على أحزاب أو أفراد معينين يقولون بالديمقراطية أو ينخرطون فيها، هل هو كافر وإذًا فمن والاه كافر مثله؟ أم هو معذور بجهله أو تأويله وإذًا فهو ليس بكافر، ومن والاه لا يكون كافرًا مرتدًا لهذا السبب؟ وعلى ذلك يقاس.

لكنه يلاحظ أن بعض الحركات الجهادية التي لا تدّعي تكفير عموم المسلمين، هي تكفّرهم فعلًا لأنها «لا تعذر بالجهل»، من حيث كون «الجهل» من موانع التكفير التي يتفق عليها السلفيون (ص 72). وها هو تنظيم داعش يكفّر عموم الشيعة ولا يعذرهم بالجهل (ص 72). مع إقرار بشارة أن «أغلبية التيارات السلفية ترى أن التكفير يقع على الأفراد وحدهم لا على المجتمع، وبعد تقديم دليل قطعي على كفر الفرد، وبعد إقامة الحجة عليه ورفع الشبهة» (ص 72). ولا يفوته هنا أن يستدل بحالة القطبيّ الشهير «صالح سريّة» (1936-1976)، الذي صرّح أثناء محاكمته بأنه حكم على الدار (ويعني بها هنا البلاد العربية) «دار حرب»، لكن من دون أن يعني ذلك أن كل فرد فيها هو كافر (ص 72-73).

ولئن كانت التيارات السلفية تتفق على أن «موانع التكفير يجب أن تطبق على بعض الحالات المعاصرة؛ فعملية التقييم هنا هي بحد ذاتها تتطلب الحكم البشري بحسب كل حالة. لذا، فهي عرضة للتغيير بناء على فهم الفرد للسياق» (ص 73)، أي إنه لا منجاة حقيقية، ولا موانع تضمن عدم إطلاق بعض أفرادهم وقاداتهم الحكم بالكفر حتى على المجتمعات ما دام الأمر يعود إلى اجتهادات «شخصية» لمن يبرز قائدًا أو شيخًا في تلك التيارات.

وهنا، بالفعل، يبدو لنا تنظيم «داعش» مائلًا إلى فكر «الخوارج» في تكفير الخصوم بالجملة (كالشيعة مثلًا)، مستندًا إلى نقائض الإسلام الشهيرة عند محمد بن عبد الوهاب (1703-1791)، في حين أن الخوارج أدخلوا القضايا الأخلاقية (المعاصي والكبائر) في صلب نقائض الدين، بخلاف الوهابية و«داعش» الذين اقتصروا على «العقائد فقط» (ص 74). والمفارقة الطريفة التي يطرحها بشارة هنا أن «داعش» لم يتوانَ في ارتكاب تلك «الموبقات» الأخلاقية التي تؤدي إلى الكفر عند الخوارج؛ من الغدر والسرقة والكذب والخداع باسم خدمة قضية الإسلام (ص 74).

أضحت أسباب التكفير عند «الحركات التكفيرية» التي نشأت في مصر، في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي ثلاثة أسباب: 1. الحكم والتشريع بغير ما أنزل الله شرك، لأنهما عبادة لغير الله بإعطائه الحق في التشريع، 2. من آمن ببعض الإسلام وترك جزءًا منه فهو كافر، لأن الإسلام كل متكامل، 3. الإيمان لا يكفي بل يجب إظهاره والعمل به (ص 77).

يعلّق بشارة على هذا فيقول: «واضح أن الإيمان ذاته، في حالة هذه الحركات، غير مهم، لأنه معلوم لله وحده، ولكن لا يكفي كما يدعون، أن يكون معلومًا لله وحده، بل يجب أن يكون معلومًا لهم، كي يحكموا هم على إيمان الشخص، ولذلك يريدون هم أن يفعلوا فعل الله، ويدّعوا لأنفسهم هذا الحق، ولذلك يريدون محاكمة الناس في هذا العالم قبل الآخرة» (ص 77)، أي إنهم يريدون أن يكونوا «قضاة لا دعاة» (ص 78). ليستنتج بشارة أن هذا يؤدي إلى «تفسير للدين تنعدم فيه الروحانية، وتهمش فيه الأخلاق مع حرية الاختيار، ويهمش فيه عنصر الإيمان، وتصبح المسؤولية الفردية عن الفعل والرأي والعقيدة أمورًا لا معنى لها إطلاقًا، ويصبح الأمر الأساسي هو إظهار الدين شكليًا، والتظاهر بالورع والتقوى» (ص 81)، بخلاف ما لو كان المجتمع حرًا، تضمن فيه حرية الفرد، فيعلن عن إيمانه لا خوفًا من أحد يقيّم إيمانه، بل عن اقتناع حقيقي وإرادة حرّة.

وفي سياق الحديث عن المجتمع الحر (الديمقراطي) ينبه المؤلف إلى موقف تلك التيارات الرافض للديمقراطية كل الرفض، من حيث كون الديمقراطية تجعل الشعب، أو أكثريته، هو المشرّع من دون الله! فليس للشعب حق «تحليل الحرام» و«تحريم الحلال»، حتى لو أجمع الشعب كله على ذلك (ص 82). كما تجمع تلك التيارات على أنه «لا ولاء للدولة إذا لم تكن إسلامية، حتى لو أظهرت كلمة 'إسلامية' في تعريفها الدستوري لذاتها» (ص 82). بل فوق هذا «تسمح تلك الحركات عمومًا بالتآمر من داخل الدولة والعمل فيها وفي جيشها إذا تطلب الجهاد ضدها ذلك»، وترى تلك الجماعات نفسها هي «جماعة المسلمين» لا «جماعة من المسلمين (ص 83).

وفي انحدار دراماتيكي للوقوع في التكفير، تنتقل المكفّرات من القضايا التي هي عقدية إلى قضايا غير عقدية، فيجري التكافر المتبادل بين الحركات الجهادية في بيعة «أمير المؤمنين» البغدادي كما جرى على يد داعش في سورية مثلًا (ص 83). لكنّ المؤلف يؤكد أن هذه التصرفات ليست ظواهر ناتجة من النص بقدر ما هي نتاج الظرف التاريخي، الاجتماعي والسياسي، لكنها تدعي تجذير ذاتها في الماضي التاريخي.

ويضرب بشارة أمثلة على هذا التأثر بالظرف الاجتماعي السياسي داخل التيارات السلفية ذاتها من حيث الموقف من السلطة التي «لا تطبق شرع الله»، بمحمد ناصر الدين الألباني الذي عارض الخروج على السلطان مهما اشتدّ ظلمه، لكن مع هذا تأثر به جهيمان العتيبي في حادثة الحرم، وتأثر به أبو محمد المقدسي الذي غدا من أبرز منظّري التيار الجهادي، وكذا أبو قتادة الفلسطيني أشد منظّري التيار الجهادي تطرفًا ودموية (ص 85).

ويُجري بشارة مقارنة بين هذا النوع من السلفية والسلفية التي سماها «الطهرانية» التي لا تعد نفسها حركة سياسية، بل حركة علمية تربوية، لكنها تميل إلى عدم الاختلاط بغير السلفيين، حمايةً للعقيدة من الفتنة، والتشكيك في الإيمان (ص 86). هذا التيار الطهراني يعدّ كل من ينتمي إلى تيار سلفي سياسي أنه من «الإخوان المسلمين»، وهذه العقلية، كما يرى بشارة، هي التي تدفع النظام السعودي (الذي يشجع هذا التيار المعرض عن السياسة) إلى اتهام الإخوان بـ «تسييس السلفيين»، وبالمسؤولية عن أحداث خطيرة كعملية «11 سبتمبر» (ص 87)، وأضيف هنا فأقول: وهذا تناقض! فإن الحركة الوهابية لم تكن حركة دعوية فحسب، بل كانت حركة سياسية، استعملت السيف لتأسيس الدولة؛ فهي، إذًا، مسيّسة من دون شك!

الفصل الثالث: السلفية والحركات الإسلامية

بعد أن تناول بشارة نبذة تاريخية موجزة، في صدر هذا الفصل، عن «مراحل» تطوّر السلفية، ابتداء من الحنبلية، ولا سيّما في القرن الرابع الهجري، ثم مرحلة ابن تيمية في القرنين السابع والثامن الهجريين، ثم قيام الحركة الوهابية حيث تماهت السلفية بالحنبلية (وهو ما لم يكن في عهد ابن تيمية؛ إذ كان ابن تيمية مجتهدًا مطلقًا يخالف الحنابلة في كثير من المسائل، بل ينتقدهم)، عرج على علاقة السلفية بالحركات الإسلامية المعاصرة (ص 89).

أوضح بشارة أن مصطلح السلفية عُرف في بلاد الشام ومصر، وارتبط بـ «الجمعيات والحركات السلفية الدعوية غير المتدخلة تدخلًا مباشرًا

في العمل السياسي، العنيف منه والسلمي» (ص 90)، قبل انتشار المدّ السلفي منطلقًا من الدولة السعودية بقوة النفط والمال والمنزلة الاستراتيجية بسبب الحرمين الشريفين. فعُرفت جمعيات سلفية «ليست حنبلية»، موجّهة إلى الجماهير داعية إلى نمط معين من التديّن، من مثل «الجمعية الشرعية»، و«التبليغ والدعوة»، و«الدعوة الإسلامية»، و«أنصار السنة المحمدية»، و«جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية»، وغيرها.

ويرى المؤلف أن طائفة من تلك الجمعيات «نشرت ثقافة سلفية»، مقارنة بتدين شعبي كان قائمًا، تعادي أي انفتاح، وتهيئ المجتمع للتصدي لمظاهر التحديث (ص 91). في حين أن بعضها كان يخلط السلفية بالتسامح مع الصوفية، ومنها المستكين لطاعة وليّ الأمر، ومنها ما تلقى دعمًا من حركات دينية سياسية (ص 91).

عُني بعض هذه الجمعيات، في ذلك الوقت، بإعادة طبع أعمال السلفيين الأوائل كابن تيمية وابن القيم وغيرهما في الربع الأول من القرن العشرين، عن طريق «المطبعة السلفية»، أو «المنار» (ص 92). لكن جمعيات أخرى كالجمعية الشرعية، كانت تخالف ابن تيمية وابن القيم صراحة، وكان رئيسها الشيخ محمود خطاب السبكي مالكيًا أشعريًا (ص 92).

وذكر بشارة أمثلة على تصدي تلك الجمعيات لكثير من الأبحاث الجامعية، وبعض مظاهر التحديث ... إلخ، وهي على اختلاف مشاربها تعد «سلفية»، ولها موقف من «التدين الشعبي»، ولا تعود إلى ابن تيمية بالضرورة، وليست حكرًا على تيار بعينه كالوهابية (ص 95).

ولا يعدم بشارة دليلًا على ما يقول، فها هو السبكي، رئيس الجمعية الشرعية، يؤلف كتابًا بعنوان **فتاوى أئمة المسلمين بقطع لسان المبتدعين**، في إشارة واضحة إلى أن «محاربة البدع»، لم تكن وظيفة الوهابيين فقط، في تلك المرحلة.

لكن المشترك بين تلك الجمعيات والسلفية الوهابية، هو سعيها لإيجاد «بديل» من التدين الشعبي في إطار سلفي، وإن كان بعض تلك الجمعيات ربما لا يضع جدرانًا حديدية بينه وبين التصوف (ص 97)، وأضيف هنا أن حسن البنّا (مؤسس جماعة الإخوان المسلمين) لم يكن يترك مناسبة المولد النبوي، وهي بدعة عند الوهابية، لإقامة محاضراته للناس، بهذه المناسبة، وجماعته تقع في تيار السلفية الإصلاحية، وكان هو أول من بادر إلى فكرة «التقريب» بين السنة والشيعة، وهذا مرفوض بتاتًا عند الوهابية.

يشير المؤلّف إلى أن مواجهة «التدين الشعبي»، كانت ركيزة أيضًا من ركائز الوهابية حين انطلقت عمليًا في مشروعها السياسي. ثم بعد أن تحوّل «هذا الإصلاح النجدي» إلى مؤسسات، ونشأ الاقتصاد الريعي بفعل الثروة النفطية، وارتفاع أسعار النفط «ما لبثت الدعوة أن تطورت مؤسسةً دينية متعايشة مع مظاهر الحداثة (المشوهة كما يجدر القول)» (ص 100). ها هنا وقع التدين الشعبي حائرًا بين نمطين؛ نمط تمثله مؤسسات الدولة الرسمية الدينية، وتيار سلفي وهابي غير رسمي متمرد يدعو إلى «الالتزام بمبادئ السلفية الوهابية 'الأصيلة'» (ص 100)، إضافة إلى أطياف أخرى ظهرت في إثر هذا الواقع المتغير.

لكن، أيُّ طرف في طرفي معادلة «الإسلام صالح لكل زمان ومكان» يمثّل السلفية الوهابية الحقة، يتساءل بشارة؟ هل الطرف الذي يعتقد بملاءمة الإسلام كلَّ عصر، وقابليته للتطور انطلاقًا من

مبادئه النقية؟ أم النزعة المعاكسة التي تقوم على ملاءمة كل عصر مع «ظاهر النص» الذي يراه هذا الطرف صالحًا لكل عصر؟

فيما يشبه الإجابة عن هذا التساؤل، يرى المؤلف أن «الفرق بين الإصلاح الديني، على الرغم من العنصر السلفي الذي يتضمنه، والإسلام السلفي الحركي المعاصر؛ هو الفرق بين الإيمان بالتقدم والإيمان بأن البشرية تتدهور وتتراجع عن عصر ذهبي خلفته وراءها» (ص 100-101).

ومع هذا، ينتقد بشارة الاتجاه الذي يرى أن الحركات السلفية المعاصرة اليوم ما هي إلا امتداد فكري «طبيعي» منذ أحمد بن حنبل (241هـ/855م)، ثم ابن تيمية (728هـ/ 1238م)، مرورًا بمحمد بن عبد الوهاب، انتهاء إلى سيد قطب (1906-1966) وأبي الأعلى المودودي (1903-1979) ثم القاعدة و«داعش» وغيرهما، معرضًا عن الظروف السياسية التاريخية، والاستعمار، ومشكلة الدولة، والهوية، وغيرها (ص 106). ليُتبع هذا النقد بشرح تحليلي لأسباب ظهور تلك الحركات الجهادية والسياسية والتكفيرية في واقعنا المعاصر، وهي أسباب لا تعود إلى نصوص أعلام السلفيين أولئك، بل إلى الظروف السياسية والاجتماعية، ويستغرق منه هذا الشرح صفحات يستعرض فيها، تحليلًا وتأريخًا، كيفية ظهور تلك الحركات وتفرعاتها، ربطًا بالواقع المعاصر (ص 106-120). وليستنتج أخيرًا أن هذه الحركات السلفية كافة، إصلاحية كانت أم جهادية أم غير ذلك، حركات «حديثة»، بمعنى أنها حركات «أيديولوجية» نشأت في «العالم الحديث» بـ «آليات التنظيم الحديث»، ونتيجة ضغوط «العالم الحديث» نفسه (ص 120). ويؤكد هذه النتيجة بقوله: «لا يمكن مثلًا فهم بنية نص سيد قطب من دون فهم اغتراب المثقف الشرقي في الحضارة الغربية، والدولة الحديثة [...] وموقف المثقف الحديث في مواجهة الإذلال في سجون الدولة السلطوية المخابراتية، ونشوء الأيديولوجيات القومية والوطنية الطبقية الموجهة إلى الشعب، ومن دون ملاحظة محاولة محاكاة الماركسية والاشتراكية عمومًا في وضع نظرية شمولية في فهم المجتمع الرأسمالي الحديث ونقده» (ص 121).

وما عودة تلك الحركات الحديثة إلى كتابات ابن تيمية وابن القيم وغيرهما إلا من باب «التقليد النظري السلفي» (ص 123)، وهو ما أوضح معناه بشارة سابقًا بأنها رغبة من تلك الحركات في «تجذير» نفسها ماضويًا، واكتساب مستندات من أقوال علماء سابقين، بهدف «إعادة التمثل والإنتاج».

لكن هذا في الحقيقة ما هو إلا عودة إلى «متخيّلات»؛ فأحمد بن حنبل، على سبيل المثال، لا يمكن أن يكون سندًا لتنظيم الدولة الذي يجيز قتل الأسير، وسرقته، والغدر به، فابن حنبل يرفض ذلك. وأضيفُ أنه لا يمكن أن يكون سندًا في عديدٍ مما انتقدته الوهابية على مظاهر التدين الشعبي، بل لو أنه بُعِث من جديد لعدّ الوهابيةُ بعضَ فتاواه «بدعة» و«ضلالة»[3].

ويستمر بشارة، إلى نهاية الفصل، في التحليل والتأريخ السياسي والاجتماعي والفكري لظهور الحركات السلفية المعاصرة، مبيّنًا أنها ليست امتدادًا طبيعيًا لأفكار العلماء السابقين، بل هي نتاج تغيرات اجتماعية وسياسية متشعبة، في

(3) بيّنت في كتابي «السلف المتخيَّل» كثيرًا مما تخالف فيه السلفيةُ المعاصرة أقوالَ الإمام أحمد بن حنبل، ينظر: رائد السمهوري، **السلف المتخيَّل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة، أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 256-257.

استحضار لأحداث، ونصوص، وتواريخ، يبرهن فيها على فكرته.

الفصل الرابع: الوهابية في هذا السياق

يقرر المؤلف في هذا الفصل، منذ البدء، أن ابن عبد الوهاب اصطنع أمثولتين: الأولى «المدينة المتخيّلة»، في عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم)، والثانية: المقارنة بين الجاهلية التي سبقت الرسول، وما سمّاه «الجاهلية» في عصره. يستنتج بشارة أن هذا أشبه بـ «ادعاء نبوة» مضمر؛ إذ كان ابن عبد الوهاب يرى أنه يعمل على غرار ما فعل النبي أيام الجاهلية. كما يرى بشارة أن السلفية الحديثة تنطوي على هذا الادعاء ذاته، وإن لم تعلن ذلك صراحة؛ فما دام الدافع إلى الإصلاح هو هذه الجاهلية الفاشية، فلا بدّ من حاجة إلى نبوّة جديدة جهادية تبين الرشد (ص 153)، ولا سيّما أن الدعوى مرتبطة بالحق المطلق، وليس بالاجتهاد المأجور فحسب (الفرقة الناجية أهل الحق).

هنا، يلفت بشارة الانتباه إلى أن لفظ الجاهلية في أدبيات ابن عبد الوهاب لم يعُد يأتي، كما كان في أدبيات بعض العلماء، عرَضًا في درَج الكلام، ولكنه أضحى «مصطلحًا راسخًا»، تؤلّف فيه الرسائل الكاملة، وتذكر فيه صفات الجاهلية (في كتابه **مسائل الجاهلية**، مثلًا)، ثم سيأتي سيد قطب بعد هذا ليزيد هذا المصطلح رسوخًا ويصبح من مفاهيمه الأساسية التي يقوم عليها خطابه، ويؤلف أخوه محمد قطب كتابه الشهير **جاهلية القرن العشرين**، ما يؤكد انطواء تلك الدعوات على «ادعاء نبوة جديدة»، وبناء مجتمع «مؤمن» متخيّل (ص 145).

ويشير بشارة ببنان التنبيه إلى أن هذا النوع من السلفية يحرص أشد الحرص على إلغاء الوساطات «في التدين الشعبي»، ليحتكر هؤلاء الوساطات في «الاتباع» (أي اتباع تعاليم علماء الدعوة النجدية)، على الرغم من تأكيد الوهابية مبدأ «شرك الطاعة» (ص 154)، ومع الانفصال عن المجتمع «المسلم»، الذي هو في نظرهم «مجتمع جاهلي»، عن طريق غلوّ الوهابية في عقيدة «الولاء والبراء»، وترسيخ سيد قطب مبدأ «العزلة الشعورية، والمفاصلة». ذلك الحصر في الاتباع يتطور عند العلماء الرسميين في المملكة السعودية لينشأ ما يمكن أن يسمّى «بارادايم الطاعة»، بحيث يغدو حتى «انتقاد ولي الأمر» علنًا، حرامًا وخروجًا.

كفّر ابن عبد الوهاب خصومه، وعدّ مظاهر «التدين الشعبي» المنتشرة شركًا وكفرًا (في أشياء كثيرة لا تقتضي التكفير)، وقد عارضه في هذا أبوه وأخوه، فضلًا عن العلماء المعاصرين في الشام والحجاز ومصر والأحساء من الحنابلة (التقليديين لا الوهابية) وغيرهم (ص 156).

وفي لفتات مهمّة، ينبه بشارة إلى أن لفظ الجاهلية، مستعينًا بكلام للمؤرخ الشهير أبي الحسن المسعودي (346هـ/ 957م)، ربما يعني انعدام المؤسسات والأعراف التي تنظّم المجتمع، فالجاهلية عند المسعودي تدل على الفوضى وغياب «الملك» أي قيام المجتمع المنظّم بالمؤسسات والأعراف والتقاليد وهو ما كان غالبًا على مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام؛ فليست الجاهلية عنده في مقابل الإسلام، بل تعني غياب سلطة مرجعية شاملة يُحتكم إليها (ص 173).

أتاحت مقابلة الجاهلية بالحاكمية المجال لنشوء حركات تكفيرية من رحم الإخوان منذ منتصف

السبعينيات في مصر، وترسّخت فكرة الحاكمية لدى التيار القطبي داخل جماعة الإخوان، ما اضطرّ المرشد العام حسن الهضيبي وقتها إلى أن يكتب (أو يكلّف بكتابة) الكتاب الشهير **دعاة لا قضاة**.

كل هذا، كما يرى بشارة، فيه انشداد إلى ابن عبد الوهاب، تطوّر على وفق الظروف السياسية والاجتماعية، عند جماعات العنف والحاكمية، والذي وجد له في أفغانستان، فيما بعد، مرتعًا خصبًا.

نعم، لقد عدّ ابن تيمية، قبل ابن عبد الوهاب، بعض مظاهر التدين الشعبي تلك شركًا (وهي عند الأشاعرة مظاهر مذمومة لكنهم كانوا أشد تحرزًا من وصفها بالشرك)، فلم ينجح[4]، لأنه كان في دمشق، حيث التقاليد والمؤسسات والزوايا، ولم يكن في يد ابن تيمية سيف بل مات سجينًا، لكن ابن عبد الوهاب نجح حيث كان في يده سيف، وحيث لم تكن هناك مؤسسات وتقاليد عميقة (ص 190). وأضيفُ إلى كلام بشارة أن ابن تيمية هضم فلسفة عصره، وبنى كثيرًا من كتبه على النقاش الفلسفي العميق، وكتب في نقض المنطق الصوري كما هو معلوم (وهو عمل معرفي فلسفي بامتياز)، لكن ابن عبد الوهاب لم يكن لديه أي عمق البتّة، فكان من الأسهل (ولا سيّما في بيئته البسيطة) نشر مذهبه، على خلاف ابن تيمية الذي كان عامّة كلامه في كتبه الشهيرة علمائيًا نخبويًا، وهو ما يدل على أن ابن تيمية كانت معركته مع «علماء» لا مع «مجتمع»، بخلاف ابن عبد الوهاب، فضلًا عن أن ابن تيمية كان يفسح دائرة «العذر بالجهل» إلى درجة واسعة جدًا، حتى إن الذهبي وصفه في ترجمته له بقوله: «ومذهبه توسعة العذر للخلق»[5]، على عكس الوهابية ثم الجماعات الجهادية بعد ذلك التي تخالف ابن تيمية مخالفة صريحة في «توسعة العذر»، بحسب تعبير الذهبي.

خاتمة وتعليق

كان ما سبق عرضًا موجزًا، وقراءة مختصرة لأهم أفكار الكتاب، وأشدّها إثارة للانتباه، وربما يكون هذا الكتاب فاتحة مشروعات بحثية، لدراسة أهم أفكاره في دراسات مستقلة، لأنها تستحق ذلك.

ربما تبدو السلفية من حيث «المنهج» و«كيفية الفهم» شيئًا واحدًا؛ فالشيوخ هم الشيوخ، والمصادر هي المصادر، والنصوص هي النصوص، هذا إذا شئنا أن ندرسها بطريقة «الاقتباسات»، المعزولة عن قراءتها سياسيًا واجتماعيًا وتاريخيًا. ومن هنا يمكننا أن نقول إن السلفية شيء واحد، وما هذا الخلاف القوي (الذي ربما يبلغ حد التكفير فضلًا عن التفسيق والتبديع) فيما بينها، إلا نتيجة الخلاف في إنزال القواعد «المتفق» عليها منهجيًا، على «الأحداث» و«المعيّنات» (وبحسب التعبير التراثي؛ الخلاف في تحقيق المناط لا تنقيحه).

لكنها، في واقعها، أي عبر دراستها سياسيًا واجتماعيًا، مختلفة أشد الاختلاف، ومتباينة كل

(4) على سبيل المثال، ذكر ابن كثير، في سياق المديح والثناء، أن الناس في دمشق تبرّكوا بنعش ابن تيمية أثناء جنازته، وأن بعضهم شرب الماء المتبقّي من غسله على جهة التبرك، ينظر: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله التركي (الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1998)، ج 18، ص 296-297. وهذا النوع من التديّن الشعبي كان ابن تيمية ينهى عنه.

(5) يُنظر: محمد بن أحمد الذهبي، «الدرة اليتيمية في السيرة التيمية»، في: علي بن محمد العمران، **تكملة الجامع السيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون** (مكة: دار عالم الفوائد، 1432هـ)، ص 49.

التباين، ولها آثار عميقة اجتماعيًا وسياسيًا؛ ربما يؤدي ذلك إلى تفكك دول، وتغير نمط العيش تغيرًا كبيرًا، وعميقًا، وطويل الأمد.

هي، بحسب وجهة النظر الأولى في الدراسة (أعني دراسة «الاقتباسات»)، سلفية واحدة، متعددة الاجتهادات في «تحقيق المناط» فقط؛ ما يوحي بـ «بساطة» الخلاف. لكنها، بحسب وجهة النظر الثانية (التي اعتمدها بشارة، وهي في نظري أصدق وأدقّ)، سلفيات حقًا وفعلًا، وما ينتج منها أعمق وأوكد وأبعد أثرًا وعمقًا في الحياة اليومية، وفي سيرورة التاريخ.

في وجهة النظر الأولى، تبدو السلفية خطًا واحدًا، على طريقة «وافق فلان فلانًا، وخالف فلان علاّنًا»، فيما هو أشبه بتاريخ الأفكار، ومقارنة بعضها ببعض. وفي وجهة النظر الثانية، تظهر السلفية بوصفها مدارس مستقلة، لا تمتّ إحداها إلى الأخرى بصلة، إلا في الظاهر فقط، لكنها، في العمق، تختلف اختلافًا بيّنًا، وتؤثر في الواقع تأثيرًا لا يستهان به.

ومثل هذا النوع من الدراسات الذي يضع الأفكار في التاريخ وهو ما جرى عليه بشارة، هو من أبرز ما ميّز كتابه لأن الطريقة الأولى لا تعدو أن تكون نقل أقوال ومقارنتها، مع شيء من التأويل والتحليل، فيما هو أشبه بطريقة سلفيّة علمائية تقليدية، في النظر والفهم، لا أدّعي أنها غير مهمّة، ولكنها لا تخلو من ثغرات لا تجيب عن أسئلة العلاقة بين الفكر والتاريخ، وعن «أسئلة الواقع».

المراجع

References

ابن الجوزي، **دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه في الرد على المجسمة والمشبهة**. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ت.].

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي. **البداية والنهاية**. تحقيق عبد الله التركي. الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1998.

السمهوري، رائد. **السلف المتخيَّل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة، أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

العمران، علي بن محمد. **تكملة الجامع السيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون**. مكة: دار عالم الفوائد، 1432هـ.

إدريس الخضراوي | Driss El Khadraoui*

فالتر بنيامين مفكرًا معاصرًا وناقدًا تأويليًا

مراجعة كتاب
فالتر بنيامين: تراكيب نقدية
لـ: غريم غيلوتش

Walter Benjamin As a Contemporary Thinker and Interpretative Critic

Book Review
Walter Benjamin: Critical Constellations
by Graeme Gilloch

عنوان الكتاب:	فالتر بنيامين: تراكيب نقدية.
المؤلف:	غريم غيلوتش.
المترجم:	مريم عيسى.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة ترجمان.
مكان النشر:	الدوحة/ بيروت.
سنة النشر:	2019.
عدد الصفحات:	416 صفحة.

* أستاذ الأدب الحديث، جامعة القاضي عياض، مراكش.
Professor of Modern Literature, Cadi Ayyad University, Marrakech.

تمهيد

لا شكّ في أن العالم الغربي لم يقدّر فالتر بنيامين Walter Benjamin (1892-1940) حقّ قدره، على الرغم من الجاذبية التي يَتّسم بها فكره، والتعقّد الذي يَصبغُ مشروعه، ويستدعي في كلّ مرّة قراءته قراءة جديدة، فضلًا عن القدرة التي تتميّزُ بها تأملاته في المواجهة النقدية مع الشرط السّائد للأدب والفكر الألمانيين، وفي التفاعل مع اللحظات التاريخية والمعرفية التي تبلورت في سياقها. لقد عاش بنيامين أشدّ الظروف قسوة وفظاعة، وبقي على هامش التيارات الفكرية السائدة في ألمانيا في بداية القرن العشرين، وهي مرحلة كان فيها الوعي الأوروبي بالأزمة حادًّا. ورغم اتساع دائرة العلماء الذين يساهمون في تفسير حياته وأعماله، فإن نظرياته، بحسب أكسيل هونيت Axel Honneth، تبقى من دون أي تأثير معروف في تقدم البحث الفلسفي أو السوسيولوجي[1]. ومن الممكن ردّ هامشية بنيامين إلى عوامل أخرى عديدة، منها ما يتصل بطبيعة نصوص هذا المفكر المتمرّد العنيد الذي يتسم أسلوبه بالاستعارات المتشعبة، والأقنعة المتعددة، على نحو يصير معه هذا الفكر فكر إخفاء لا فكر إبداء، ومنها ما يرتدّ إلى السياق الفكري الألماني الذي لم يكن، في هذه المرحلة، مؤهلًا لاستيعاب وفهم المفارقات المتعمّدة والانزياح العميق الذي يتسم به مفكّر أصيل من طراز بنيامين. وفي هذا السياق، يعدّ كتاب **فالتر بنيامين: تراكيب نقدية**، للناقد البريطاني غريم غيلوتش، من أهمّ الدراسات الفكرية التي تَكشف عن قوة عمل بنيامين، والإمكانيات التي يفترعها لتطوير حقول عديدة، مثل الدراسات الثقافية والأدبية والفلسفة والنقد الثقافي، وغيرها. وبناءً عليه، تتقصّد قراءتنا لهذا الكتاب الاقتراب من المحاولة اللماحة التي نهض بها مؤلفه، لرفع صنوف الحجب التي تلفّ فكر بنيامين، استنادًا إلى تأويلٍ مختلفٍ يبوّئ متنه موقعًا رفيعًا، ويحرص أشدَّ الحرص على القطع مع القراءات المبتسرة، والتأويلات الناقصة.

(1) أكسيل هونيت، **الاجتماعي وعالمه: مقالات فلسفية اجتماعية**، ترجمة ياسر الصاروط (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 107.

أولًا: بنية الكتاب

يتكون الكتاب من مدخل عام، وسبعة فصول، وخاتمة أرادها المؤلف مفتوحة لا مغلقة. في الفصل الأول، بعنوان «النقد المحايث والنقد الأنموذجي»، يُناقشُ غيلوتش محاولة بنيامين خلق النقد بوصفه جنسًا كتابيًا، وإعادة بناء مفهومه، ويتوقف عند المفهوم الأساس «النقد المحايث» الذي طوره في أطروحة الدكتوراه التي أعدّها، وهي بعنوان «مفهوم النقد الفني في الرومانسية الألمانية» (خلال الفترة 1917-1919). يعرض غيلوتش الموضوعات الرئيسة لهذه الأطروحة، كما يركز على فكرة يوهان غوتليب فيخته المتعلقة بالتأمل «بوصفه تحققًا مستمرًّا لوعي الذات نقطة انطلاقه» (ص 53)، وهي الفكرة التي ترجمها الرومانسيون في ميدان الفن. ويتبيّن في هذا الفصل أثر كتابات الرومانسيين الألمانيين، وخاصة فريديريش شليجل وفريدريش فرايهير الشهير بـ «نوفاليس» في مفهوم بنيامين عن النقد الأدبي والثقافي. فهو يرى أن كتابات الرومانسيين التي تشكلت فيها فكرة النقد الأدبي الحديثة، تعدّ نقطة انطلاق مركزية لأي محاولة جدية بشأن إعادة بناء مفهوم النقد. ولتلمّس مفهوم بنيامين المتعلق بالنقد المحايث، يستدلّ غيلوتش بقراءته لرواية **الأنساب المختارة**

للشاعر الألماني يوهان غوته. وهذه القراءة التي كان من المقرّر أن تنشر في مجلة **الملاك الجديد**، يعتبرها غيلوتش أنموذجًا للنقد المحايث الذي يرفض التأويلات البسيطة التي تتكئ على سيرة الكاتب، وظروف إنتاج الرواية؛ على غرار ما مثّلته قراءة فريديريش غوندولوف لرواية **الأنساب المختارة** في كتابه **غوته** (1916). ويبين غيلوتش أن المهمة الأساس لـ «النقد المحايث» تتمثل في الكشف عن المضمون الحقيقي للعمل الفنّي الذي لا يمتلك بصدده المؤلّف أي تبصّر مميز، والذي لا يتكشّف إلا في وقت لاحق، وفي ظلّ ظروف مختلفة (الحياة اللاحقة).

في الفصل الثاني، «المجاز والسوداوية»، يتناول المؤلّف كتاب بنيامين **أصل مسرح الرثاء الألماني**، وهو كتاب شديدة الأهمية والعمق «تصورها في عام 1916 وكتبها في عام 1925» (ص 97)، وفيها انشغل بنيامين بتفكيك القراءات السابقة التي أساءت فهم هذا المسرح، وقللت من قيمته، فاعتبرته مجرد محاكاة عقيمة للتراجيديا، ورأت أن أداته الأساسية، وهي المجاز، أقل شأنًا من الرمز. ومثل قراءته لرواية **الأنساب المختارة** لغوته، يسمح الوقوف في وجه الرأي السائد على نطاق واسع وتحطيمه وإفنائه باجتراح فضاء مختلف للنقد، حيث يتم القطع مع الأفكار السائدة والأحكام القبلية، والاهتمام بالشروط الخاصّة للعمل المدروس. وفي هذا التأويل، يخلص غيلوتش إلى أن قراءة بنيامين أصول مسرح الرثاء هي «قراءة قوية وشافية لهذا الشكل الدرامي الملغز وشعريته وإعادة تأهيل لهما» (ص 137). إنها قراءة تتأسس على رؤية مختلفة، يبدو معها هذا المسرح معبرًا عن عوالم كئيبة ودنيوية مدنّسة تمامًا، تنطوي على القسر والبؤس الإنسانيّين في عالم موحش. وفكرة بنيامين عن السوداوية تَتعين هنا بوصفها شديدة الأصالة. فهي تجد سندها في رؤية لاهوتية لها أثرها في تصور بنيامين لمسرح الرثاء، وفي تأملاته الصوفية الأولى حول اللغة والتاريخ (ص 98).

يُعنى الفصل الثالث «من مشهد المدينة إلى عالم الأحلام»، بدراسة مُؤلَّفين أساسيين يكشفان جانبًا آخر من فكر بنيامين الشاسع والمتشظي؛ إذ يتعلّق الأمر بـ: **ممرات باريس المسقوفة وشارع ذو اتجاه واحد**. ورغم أن هذه النصوص تأتي بعد دراسة مسرح الرثاء التي مثلت ذروة مرحلة في دورة إنتاج بنيامين (ص 139)، فإن غيلوتش يُؤكّدُ ضروب التواصل بين نصوص بنيامين المختلفة التي تتسم بالمفارقات المتعمدة والمستفزة. وفي هذا الفصل يتعرّف القارئ إلى بنيامين، المثقف المنجذب إلى الحياة الاجتماعية والثقافية، والمفتون بفضاء الميتروبول وتربته وثقافته، والذي يركز نقده للحداثة على أكثر المدن التي جذبته؛ برلين من جهة، وباريس من جهة ثانية بوصفها مركز الثقافة الطليعية الأول، بل مركز الحداثة نفسها. كما يُفصح بنيامين في **ممرات باريس المسقوفة وشارع ذو اتجاه واحد**، عن نقد لاذع للتجربة المدينية، والسياسات الثقافية الحديثة. ومن العناصر القوية التي يتلمّسها غيلوتش في هذه النصوص، تلك الحاجة البنيامينية المستمرّة إلى توسيع النقد وتعميق مفهومه، وهي حاجة تمليها تقنيات الإعلام الحديث (الفيلم، والصحافة، والإعلان)، وتجربة البيئة الميتروبولية المعاصرة (ص 141).

في الفصل الرابع، «باريس والممرات المسقوفة»، يقرّبنا غيلوتش من دراسة بنيامين المتاهية، ومن جهوده لتوسيع مفهومه عن «النقد المحايث»، واستثماره في قراءة الظواهر الثقافية والاجتماعية التي كانت باريس تحفل بها خلال القرن التاسع

عشر، وهي الظواهر التي تعكس بؤس الرأسمالية وتشظي الذات الإنسانية فيها. إن ما يهم بنيامين في هذا السياق هو الكشف عن حقبة ما قبل تاريخ أزمة المجتمع البرجوازي من خلال باريس القرن التاسع عشر. ويتخذ من شخصيات شارل بودلير (كالمتسكع، والعاهرة، والمقامر) أمثلة لقراءة ذلك التجاذب القائم في قلب باريس خلال هذه المرحلة؛ حيث تمثل العاهرة التجسيد الفعلي للسلعة الصّنم، كما يُمثل المقامر زمنية استيهامات الموضة. ويرى غيلوتش أن تصور بنيامين أثناء زيارته لباريس، في آذار/ مارس 1926، **ممرات باريس المسقوفة** يمثل لحظة مهمة في مشروعه؛ إذ أصبح هذا الأمر شغله الشاغل الفكري واللانهائي (ص 179). ويمكن أن نلاحظ في هذا الفصل كذلك، أن الرّد البنياميني على كتاب زميله سيغموند كاراكاو Sigmund Curaçao **جاك أوفنباخ وباريس زمانه**، والكشف عن ضروب إخفاقات هذا العمل، سيتيحان لكتاب **ممرات باريس المسقوفة** منافذ إلى مسارات جديدة من التطور والتوسّع لتسليط نقد حقيقي على باريس في الإمبراطورية الثانية، وعلى الثقافة السلعية المبهرة في الماضي القريب (ص 186).

يعرض غيلوتش في الفصل الخامس، «الثقافة والنقد في أزمة»، ما تنطوي عليه نصوص بنيامين من أفكار وتبصرات فريدة حول الكاتب والتقنية الأدبية وفكرة المتعدد التقنيات وإعادة تفعيل المجال الثقافي. ويذهب غيلوتش إلى أن مفهوم بنيامين عن «المؤلف بوصفه منتجًا» يمثل أطروحة أصيلة تتجاوز حدود النقاشات السطحية لليسار حول الطابع السياسي لبعض الأعمال الفنية؛ لأن بنيامين يفكك الفهم الشائع والعقيم لبعض المفاهيم كمفهوم «الالتزام»، مشددًا على التقارب والتداخل بين السياسي والجمالي. وبناءً عليه، فإنّ العمل الفني الحقيقي يُدرَك بصورة جيدة عندما يتمّ إدراجه مع منتجه (الكاتب) في إطار المركب الاجتماعي الاقتصادي. وهذا يقتضي ألّا يُؤخذ بوصفه إبداعًا مستقلًا، ولا بوصفه دلالة على نزعة ما، بل بوصفه منتجًا تقنيًا ضمن علاقات الإنتاج الرأسمالية السائدة. والنموذج الممثل لهذه الهندسة الجمالية التي يبدو فيها الكاتب منتجًا، ولا يكتفي بالالتزام وحده - بل يُضيف إلى هذا كله الموقف الذي يتخذه من طبقته بوصفه مخرّبًا - هو برتولت بريخت. وبخلاف نظرة الرفض لدى ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو لمسرح بريخت المؤسسة على فهم مفاده أنه يَغيب فيه التعقيد والديالكتيكية والوساطة، يُشدد بنيامين على رؤية مختلفة، جوهرها أن عمل بريخت من حيث الأصالة والتفرّد أكبر من أن يدرك جوهره الحزب الشيوعي وعقيدته المحدودة الأفق (ص 137).

يتناول غيلوتش في الفصل السادس، «بنيامين على الهواء، بنيامين عن الهالة»، أهمّ نصوص بنيامين التي أُعدّت لوسائل الإعلام، كما يكشف عن موضوعاتها ومفاهيمها الرئيسة (ص 257). وهي عبارة عن محادثات ومراجعات ومقالات وشذرات تاريخية، تعبّر عن رؤية ماركسية شديدة الخصوصية حول الإمكانية التي تتمتع بها وسائل الإعلام الجديدة والأشكال الثقافية الشعبية (ص 307). ويرى غيلوتش أن هذه النصوص المتفرّقة التي قلل بنيامين من شأنها، لا تشكل مفتاحًا لولوج عالم الظروف التي أحاطت ببنيامين فحسب، بل تقدّم جملةً من المفاهيم والتقويمات حول جهود هذا المفكر، وتبصراته حول وسائل الإعلام والنقاشات الحادّة حولها. وعلى هذا الأساس، يرى المؤلّف أن ما تنطوي عليه هذه النصوص من أفكار وموضوعات حول الراديو والتصوير والسينما، يمثل إضافة مهمة إلى

المشروع البنياميني المستمرّ في إعادة بناء وظيفة النقد المعاصر، وإعادة تحديد مفهومه، والتشديد على ما تفرضه شروط الحداثة من تكسير الحدود بين الخطابات وأشكال المعرفة المختلفة. وهذا ما ينعكس بشكل عام على الفن، وبصورة خاصة على العمل الفني الذي تغير معناه في عصر إعادة الإنتاج، مستفيدًا مما أحدثته السينما والتصوير من شروط جديدة تعيدُ للفن تلك الهالة السابقة التي كان يتسم بها، ولكن بمعنى مختلف. في هذا التأويل يتموقع بنيامين ضدّ أدورنو الذي يتسم نقده لصناعة الثقافة بأنه مفرط في السلبية[2].

أما الفصل السابع والأخير، «حبّ من النظرة الأخيرة»، فيتقصّى غيلوتش فيه عددًا من النصوص المهمة التي كتبها بنيامين خلال سنوات الثلاثينيات من القرن الماضي، والتي تركز أساسًا على بودلير، ومارسيل بروست وطفولته في برلين، إضافة إلى عمله الملغز **أطروحات في مفهوم التاريخ** (1940). ويتوقف غيلوتش عند المفاهيم الأساسية التي سبكها بنيامين عن المتسكّع والحشد الأشبه بالمتاهة، والعلاقة بين المجاز والسلعة وصياغة التاريخ (ص 309). ويرى أن قراءة بنيامين لشعر بودلير تبقى من القراءات الفريدة الآسرة، فهي مثال دالٌّ على النقد المحايث، لأن بنيامين ينتبه إلى ما بقي مستبعدًا؛ أي التشابه بين شعر بودلير المجازي والشكل السّلعي، وهو يحاجّ بأن «كتابات بودلير تعبّر عن تشرذم التجربة في ميتروبول القرن التاسع عشر الذي ينجم عن ظهور الجمهور المجهول وتسليع المجال الثقافي في ظلّ منطق علاقات التبادل الرأسمالي الذي لا شفقة فيه» (ص 310).

جاءت خاتمة الكتاب بعنوان «نحو تركيب معاصر»؛ إذ أراد غيلوتش لهذا التركيب أن يمزج البعد الاستعادي بالتطلع إلى الأمام. أما البعد الأول فيقف فيه على أهم الأفكار والموضوعات والمفاهيم التي تناولتها فصول الكتاب وألمعت إليها المقدمة؛ كالتشظي الثقافي، والاستهلاك، والتسليع، والميتروبولية، والإعلام الجماهيري، وإعادة الإنتاج، والتغير التكنولوجي، والتقدم التاريخي، والاغتراب، ووضع المثقف. أما البعد الثاني فيستكشف الروابط بين مفاهيم وأفكار بنيامين ومفاهيم النقاد الاجتماعيين ونقاد الحداثة الذين ظهروا في وقت لاحق (ص 363)، كما يبرز الراهنية التي تَتسم بها أفكار بنيامين، وخاصة مفهومه عن «النقد المحايث»، و«الحياة اللاحقة»، و«المهندس المتعدد التقنيات».

يتبيّن من خلال بناء الكتاب وعناوين الفصول أن غيلوتش يحاول أن يقدّم شيئًا أقرب إلى «نقد محايث» لعمل بنيامين (ص 46). وبوجيز العبارة؛ هو يسعى إلى الإمساك بما هو من صميم عمل بنيامين؛ أي ما يتحقق في هذا العمل بشكل مختلف عن الفكر الذي كان سائدًا عند سابقيه ومعاصريه التاريخيين. ومن هنا، ليس في الأمر أي تزيّد إذا وصفنا هذا الكتاب بأنه عمل مهمّ وعميق وتأطيري. ولا يرتدّ هذا الوصف فقط إلى كون فالتر بنيامين مُفكرًا مهمًا وفيلسوفًا آسرًا يَحار المرء في تناوله على نحو منصف أمام ما تولده محاولات تأويله من صور لامتناهية التعقيد والاستعصاء والتمنّع، يكثفها غيلوتش في «صورة المتاهة» (ص 39)، ولا يرتدّ كذلك إلى كون غيلوتش يعلّمنا أن ثمة دروبًا مختلفة لقراءة بنيامين على الرغم من مرور ما يزيد على ثمانين سنة على وفاته، وهو ما تعزّزه هذه القراءة الاستكشافية التأويلية لفيلسوف ألماني مختلف،

(2) آلن هاو، **النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت**، ترجمة ثائر ديب (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 118.

أبصر في مشروعه النقدي والفكري الكارثة التي يتوجّه صوبها الإنسان، كما تلمّس الشعور المتزايد بالاستسلام للبطش والعجز عن مقاومة البربرية المتفاقمة، وإنما يرتدّ هذا الوصف، فضلًا عمّا سبق ذكره، إلى كون عمل بنيامين يتسم بالمعاصرة والراهنية، فهو مفكّر يمتّ مشروعه بصلات عميقة إلى اللحظة الرّاهنة التي يتعاظم فيها العقل الأداتي والسّيطرة التكنولوجية والرأسمالية المتوحشة، وما يَنجم عن ذلك كلّه من ضروب الهيمنة والهجرات والمنافي والاقتلاع التي يتعرّض لها كثير من الأفراد والجماعات في العالم.

ثانيًا: كيف نقرأ فالتر بنيامين؟

يعدّ هذا السّؤال من المشاغل الأساسية التي اهتم بها غيلوتش، وأَوْلاها عناية خاصة في هذا الكتاب. فهو يقرّ بأن محاولة قراءة بنيامين وتأويله عملية معقدة، ورهان كبير يجوز وصفه بالمغامرة التي تتربّص بها الخطورة الداهمة، ما يقتضي الحذر والتيقظ والتأني في اختيار الافتراضات النقدية والمنهجية الملائمة لفهم الاستمرارية المعقدة التي يَتّسم بها فكره، والتبصّرات التي ينطوي عليها. في هذا السياق، إذًا، يُميّز غيلوتش في القراءات المتعدّدة التي تناولت مشروع فالتر بنيامين بين توجهين:

• الأول؛ تمثله القراءة النسقية المسكونة ببناء الأجوبة الناجزة والنطق بالأحكام النهائية. ويرى أصحاب هذه القراءة أنهم وحدهم الذين يفهمون هذا الفيلسوف، ويستطيعون الإفصاح عن المعنى النهائي الذي ينطوي عليه مشروعه. ومن الأمثلة الدالة على هذه القراءة، بحسب غيلوتش، محاولات تصنيف عمل بنيامين بتقسيم نصوصه إلى ميسيانية أولى أثرت فيها الموضوعات والأفكار اليهودية، ومرحلة مادية لاحقة طبعها الانجذاب ببريخت والتوجهات الماركسية (ص 39). وما نستشفه من تأويل غيلوتش لفكر بنيامين هو أنّ هذه القراءة النسقية التي توحي بخطية فكر بنيامين، يعتريها التبسيط المخلّ، وتصطدم بما هو من صميم المشروع الفكري لهذا الفيلسوف العصي على التحديد، ذلك المشروع المتشظي والتركيبي ذي المداخل المتعددة التي تولّدت من تقنيات معينة في القراءة والكتابة، اقتضاها فك العالم إلى مونادات وإعادة تركيبه في اللوحة الفسيفسائية أو المونتاج (ص 368). كما تتعارض هذه المحاولة أيضًا مع فكرة فالتر بنيامين عن «النقد المحايث» الذي يَستبعد أي سلطة للمؤلف على المعنى والدلالة، ويشدّد على الحياة اللاحقة للعمل الفنّي التي ينحلّ فيها في فكرة الفن.

• الثاني؛ تمثله القراءة المعتمدة من المؤلّف، ويمكن وصفها بالقراءة الحوارية. فهي تتحرّك فوق مواقع وسطوح متعددة لأنها إزاء مشروع يتأبّى على الاختزال في عنوان محدّد متّفَق عليه. وبقدر ما تتصدى هذه القراءة لمحاولات أو ادعاءات الإفصاح عن بنيامين محدّد، فإنها تكشف في مستوى آخر ذلك التشعب الذي يَسم مشروعه الفكري والثقافي، وتلك الكثافة التي تميّز مفاهيمه وأدواته على نحو يتعذّر معه أيّ اختزال أو نمذجة. ويعزز هذا الكشف ما يشير إليه بعض الفلاسفة من «أن أي محاولة لإيجاد وحدة بين سلسلة من النصوص المتنوعة بشكل واضح، كما هي الحال بالنسبة إلى أعمال بنيامين ستُمنى دومًا بالإحباط منذ البداية»[3]. لنقُل إن هذه القراءة اللانسقية التي لا يشغلها هاجسُ بناء أنساق، والتي يعنيها

(3) أندرو بنيامين، في: جون ليشته، **خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**، ترجمة فاتن البستاني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 407.

البحث فيما وراء النصوص، وتتقصّى ضروب الجدّة والالتباس التي تتميز بها كتابات هذا المنظّر النقدي، والأسئلة المعقدة التي تطرحها على القارئ المعاصر، بشكل يبدو معه الرّجوع إلى أعماله أمرًا محتمًا، يكمن رهانها أساسًا في مقاومة مختلف ضروب سوء التملّك لعمل فالتر بنيامين. ويُمكن أن نلاحظ أنّ من أبرز العلامات الدالة على هذه المقاومة التي تخوضها قراءة غيلوتش، إصراره على رسم خطّ مختلف لعمل بنيامين يتكئ على استعارة أخرى من الاستعارات الأساسية التي تميز بها وهي الكوكبة أو التركيب. وهذا ما يتجلى كذلك من خلال العنوان الفرعي للكتاب: **تراكيب نقدية**. فإزاء هذا الفكر المتشعب والمتشظي، لا يبقى من إمكانية للقارئ والمؤول سوى مراقبة الانكشاف الذاتي لحقيقة هذا الفكر في اللحظة الرّاهنة. وهذا الأمر يقتضي عملية متواصلة من الهدم وإعادة البناء تستلهم طاقتها من مفهوم «النقد المحايث» عند فالتر بنيامين.

ثالثًا: النقد المحايث والعمل الفني

استند فالتر بنيامين في بناء مفهوم النقد المحايث، الذي يعدّ من المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها فكره، إلى تصور الرومانسيين الألمانيين الذين كانت فكرتهم الأساس هي رفض علاقة الذات – الموضوع. فالناقد من منظورهم لا يتقصّى العمل الفني كي يطلقَ عليه حكمه النهائي؛ لأن «انفتاح العمل الفني على النقد وقابلية نقده توضّح بحدّ ذاتها حكم القيمة الإيجابي الذي صدر بحقه» (ص 63). هكذا تَتمثل مهمة الناقد في تحرير معرفة العمل الفني لذاته. وهي مهمة عسيرة لا تتأتى إلا للناقد الدؤوب المتبصّر. وقد رأى بنيامين أن هذا التصور الرومانسي للنقد ليس سوى البداية، ما يقتضي عملًا إضافيًا مهمًّا يَكمن في ردّ الرومانسية إلى طبيعتها الراديكالية، وتملّك تبصراتها وأفكارها الرئيسة وإعادة صياغتها نقديًا (ص 65).

بهذا المعنى، يكون من الأدوار الأساسية المنوطة بالنقد المحايث «إيقاظ النزعات الساكنة والإمكانات الراقدة في العمل الفني» (ص 58). فإمكانات العمل الفني تَتميز بكونها متأصّلة ومخبوءة، كما أنها تَروغ عن المؤلف ولا يملك أي سيطرة عليها. وعليه، هي لا تَكشف عن نفسها إلا للنّاقد الحقيقي الذي أَلِفَ الإنصات إلى النصوص. من الممكن للناقد أن يساعد العمل الفني على الكشف عن المعرفة بذاته؛ شرط أن يتسلح بالعقل والمعرفة التاريخية والإرادة الفلسفية للمعرفة. هكذا يعيد «النقد المحايث» تحديد العمل الفني على أنه مستقلّ والمعنى مستبطن فيه، ويظهر بقوة في الحياة اللاحقة.

إن تصور بنيامين هذا للعمل الفني ولوظيفة النّاقد، الذي يبدو فيه بنيوي النّزعة قبل الأوان، يحيلنا إلى المقولة الشهيرة للناقد الفرنسي رولان بارت التي طرحها إبّان السبعينيات، وهي مقولة «موت المؤلف» التي كان القصد منها في الأساس استبعاد أي سلطة للكاتب على معنى عمله الأدبي. إن اهتمام النقد المحايث بالمضمون الحقيقي للعمل الفنّي الذي لا يظهر إلا في ظروف معينة ولحظات تاريخية محددة (ص 77)، يعني أساسًا أن هذا النقد ليس سوى «تجربة فيلولوجية» أو تاريخية، تجري على العمل الفني وتفصح عن طبيعته الداخلية (ص 60). من هنا يشدّد فالتر بنيامين على أهمية تحديد الموقع التاريخي للنص والقارئ على السواء. فكل تأويل يَستند إلى ضروب الاهتمام والانشغال والفهم الخاصة بالقارئ. وعليه، «فالنقد هو كشف وتحقيق مستمرّان ومثمران لا للحقائق

المتأصّلة في العمل الفني فحسب، بل للتلقّي التاريخي لهذا العمل الذي يمرّره بمصفاته ويلونه لفائدة القارئ الحالي كذلك» (ص 60).

إذا كان السّؤال الرئيس المطروح على النقد هو، بحسب بنيامين، السّؤال المتعلّق بكيفية مشاركة الناقد معرفة العمل الفني لذاته، وتَمَثُّلِ هذه المعرفة وجعلها من ضمن معرفته، فلأن النقد الحالي العاجز عن تمثل الفن وتحرير معرفته لذاته لا يستطيع أن يكون منتجًا ومتناغمًا مع الطبيعة الجوهرية للعمل الفني، إلا عندما يصير جزءًا من الفن. فكما ينحلّ العمل الفني الفردي ويتفكك ويكشف عن نفسه بوصفه شذرة من فكرة الفن، فإن النقد لا يكون إعادة تشكيل أبدية، وعملية إضافة وتذييل لانهائية إلا بانضوائه في عالم الفنّ. ويقتضي هذا، إذًا، أن يكونَ النقدُ مرنًا وسائلًا، لأن العمل الفني لا يكفّ عن التغير، ولا يمتلك وجودًا ثابتًا أو دلالة نهائية. فالنقد بوصفه إعادة تشكيل للعمل الفني، لا يقود فحسب إلى اكتمال العمل الفني الفردي، بل يقود كذلك - بحسب بنيامين - إلى انحلاله واندراسه؛ فـ«من خلال تحققه الذاتي المستمر عبر التأمل النقدي، يتجاوز العمل الفني حدوده بوصفه كيانًا معزولًا ومتفردًا، ويصبح العمل قادرًا على الإشارة إلى ما هو أبعد منه، وعلى إدراك علاقاته مع الأعمال والأجناس والأشكال الأخرى وقربه منها» (ص 62).

ليس في الوارد على الإطلاق أن نتعرّف كلّ المفاهيم المحدّدة والناظمة لفكر بنيامين، وخاصة ما يتصلُ منها بتصوره المتعلق بـ«النقد المحايث»، وصورة «الناقد الصامت» التي لا تتبدّى على نحو أوضح إلا في مرآة المهندس أو البنّاء الماهر، بل المقصود أن نقترب، بكلّ بساطة، من تلك الأفكار التي ألمع إليها غيلوتش في هذه القراءة التي يمكن وصفها بـ«القراءة المحايثة»؛ لأن غيلوتش يُؤوِّل النص البنياميني باستخدام الأدوات النقدية نفسها التي صاغها هذا المفكر، والتي اتسمت بالانزياح الشديد عما كان سائدًا في الفكر الألماني خلال فترة الثلاثينيات، ولا سيما عند مدرسة فرانكفورت، وبين مفكري الحلقة الداخلية التي تكونت من هوركهايمر وأدورنو وهربرت ماركوزه وليو لوفونتال وفريديريش بولوك[4]. وفي هذا السياق، يمكن أن نلاحظ مع غيلوتش أن قراءة بنيامين لرواية **الأنساب المختارة** لغوته - فضلًا عن أطروحته حول **مسرح الرثاء** وقراءته لبريخت وتحليله **ممرات باريس المسقوفة** - توفّر على نحو أفضل إمكانية التعرّف إلى هذا الفكر المتشعّب. تشكل هذه القراءات، إذًا، نماذج دالّة بقوة على تأويلات لمّاحة تَجد سندها في فكرة رفض مقاصد المؤلف، وفي الحياة اللاحقة للعمل الفني. وعليه، يمكن الاستنتاج - انطلاقًا من هذه القراءات التي توفر الشروط الملائمة للفصل بين النقد والاهتمام بسيرة المؤلف - أن النقد المحايث عند بنيامين، الذي ينصبّ على الأعمال الفنية والظواهر الثقافية، ليس سوى تلك الإمكانية «لقراءة النصوص الأدبية وسواها من الظواهر الثقافية بعكس 'تيار' المؤلف لا باتجاهه، بل ويصبح ضرورة لهذه القراءة. فمثل هذه النصوص تطرح نفسها لاستنطاقات مبتكرة وإضافات متجددة دائمًا وأبدًا» (ص 59).

رابعًا: على سبيل التركيب

يمكن أن نعدّ كتاب غيلوتش أنموذجًا مميّزًا لإفناء الزائف (النقد الذي يدعي تملّك بنيامين) وهلاكه، عن طريق الكشف عن فراغاته وتناقضاته ومحدودية تأويله، وكذلك عن طريق الكشف عن أعمق نزعات

(4) بشير ربوح، «الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية لأكسل هونيت»، تبيّن، مج 8، العدد 31 (شتاء 2020)، ص 118.

الفكر الأصيل (فكر بنيامين) الذي يظلّ في حاجة دائمة إلى الكشف. ولعلّ السبيل إلى ذلك هو ما اضطلع بنيامين بسبكه؛ أي النقد المحايث الذي يتيحُ تملّك النصوص وتفعيلها بصورة مختلفة.

وعلى هذا الأساس، نعتقد أن هذا المؤلّف يكتسب أهمية شديدة، لأن غيلوتش يمدّ القارئ بعدد من الأدوات والمفاهيم الأساسية التي استطاع فالتر بنيامين أن يجترحها في ظروف تتسم بالاستعصاء والقسوة؛ كي يَستكشف الموضوعات المتعدّدة التي فكّر فيها، بدءًا بالنقد الأدبي والعمل الفني، وليس انتهاء بالحياة الميتروبولية، وضروب الاغتراب التي يواجهها المثقف الحديث الذي تَتعين مسؤوليته في أنها كامنة في الوعي بما للماضي من حقوق موضوعية على الأجيال الحاضرة، والنهوض بتحقيقها كاملة. لنقُل إن هذا الكتاب النقدي التفكيكي الذي يَستند إلى رؤية مغايرة لقراءة مشروع فيلسوف من طراز بنيامين، أي القراءة التي تَتعين بوصفها انتهاكًا للحدود، ونقضًا للأجوبة الجاهزة أو النهائية، يفتح إمكانيات واسعة لموضعة نتاج هذا المفكر الألماني ضمن المساحة العلمية والمعرفية التي تَليق به، وهو المفكر والناقد اللامنتمي الذي طَبع نقده الثقافي النصف الأول من القرن العشرين بمجموعة من الأعمال المتشظية والمتنوعة على نحو مذهل. لذا، نَعتقدُ أنّ كتاب غيلوتش **فالتر بنيامين: تراكيب نقدية**، هو دعوة إلى القارئ المعاصر كي يُصاحب هذا الفيلسوف الذي انشغل بدراسة الظواهر الثقافية وتجارب الحداثة، متكئًا على مفاهيم شديدة الأصالة والاختلاف، وروح فلسفية تَنجذب أكثر نحو بيرتولت بريخت وغيورغ زيمل، وإن أدّى به ذلك إلى الاصطدام بالأنساق والتصورات التي أطّرَت مشروع النظرية النقدية عند بعض زملائه، ومن بينهم أدورنو وهوركهايمر اللذان لم يخفيا معارضتهما لهذا الدرب الذي سلكه بنيامين، واعتبراه خيانة لنفسه وواجهاه بكثير من التصلب. بهذا المعنى، يزودنا غيلوتش بنظرة نقدية متأنية للولوج إلى عالم بنيامين الذي أحبطت آماله في إصدار مجلته **الملاك الجديد**، وقاوم جور المؤسسة بعدما أجبر عام 1925 على سحب شهادة تأهيله للأستاذية؛ وذلك بعد أن وصفها الفاحصون في جامعة فرانكفورت بأنها شديدة الغموض وعصية على الفهم، وهددوه بالرفض الذي كان سيشعره بالإذلال (ص 69)، ورغم الخسارات الكثيرة، استطاع منذ السبعينيات أن يشغل بفكره مكانة رفيعة في الحياة الثقافية الألمانية تحديدًا، وفي العالم كذلك.

المراجع

ربوح، بشير. «الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية لأكسل هونيت». **تبيّن**. مج 8، العدد 31 (شتاء 2020).

ليتشه، جون. **خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**. ترجمة فاتن البستاني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

هاو، آلن. **النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت**. ترجمة ثائر ديب. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

هونيت، أكسيل. **الاجتماعي وعالمه: مقالات فلسفية اجتماعية**. ترجمة ياسر الصاروط. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

References

تبين Tabayyun

تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر **تبين** مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند **تبين** في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، وللعلاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية **تبين** في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين «بيان» و«بينة» اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البينات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية **تبين** في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط **تبين** خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسور فكرية ما بين الكتّاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

قواعد النشر

تعتمد مجلة «تبين» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.

2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 ـ 125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.

3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.

4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).

5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.

6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.

7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 ـ 3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800 ـ 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000ـ8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد ـ من البحوث والدراسات والمقالات ـ التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1ـ الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2ـ الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3ـ مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4ـ المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- »ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB
- »معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD